

INHALT DES JAHRGANGES 1978

# Trierer Theologische Zeitschrift 1978

PASTOR BONUS

87. Jahrgang



V 106

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

1978 P 782

Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1978

PASTOR BONUS

87. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät  
der Universität Mainz

unter der Schriftleitung von Prof. Dr. W. Pesch und Prof. Dr. H. Schützeichel  
im Paulinus-Verlag zu Trier

---

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

168



# INHALT DES JAHRGANGES 1978

## I. Aufsätze

BAUMEISTER, Theofried: Montanismus und Gnostizismus. Die Frage der Identität und Akkommodation des Christentums im 2. Jahrhundert . . .	44—60
BLEICKERT, Günter: Ehe und Glaube . . . . .	275—294
BOHLEN, Reinhold: Alttestamentliche Kunstprosa als Zeitkritik. Zur Nabot- erzählung in 1 Kön 21 . . . . .	192—202
COURTH, Franz: Die Geschichte Jesu für uns. Zum neuen Jesus-Buch von E. Schillebeeckx . . . . .	116—135
DASSMANN, Ernst: Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heili- gen Augustinus . . . . .	257—274
ECKERT, Jost: Paulus und Israel. Zu den Strukturen paulinischer Rede und Argumentation . . . . .	1—13
FOX, Helmut: Das schulische Bildungs- und Erziehungsziel „Emanzipation“ und seine Rezeption im Religionsunterricht . . . . .	227—240
GROSS, Walter: Bundeszeichen und Bundesschluß in der Priesterschrift . . .	98—115
METTE, Norbert: Zwischen Reflexion und Entscheidung. Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der praktischen Theologie (I) . . . . .	26—43
(II) . . . . .	136—151
OVERATH, Joseph: Die Juden in der Welt Hildegards von Bingen . . . . .	304—312
REINHARDT, Klaus: Erfahrung des Geistes in der Mystik des heiligen Johannes vom Kreuz . . . . .	14—25
SCHMAHL, Günther: Magier aus dem Osten und die Heiligen Drei Könige .	295—303
SOCHA, Hubert: Das göttliche Recht der bischöflichen Apostelnachfolge im ökumenischen Gespräch . . . . .	203—226
STECK, Odil Hannes: Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104 . . . . .	173—191
WOJTYLA, Carol Kardinal: Christsein im Lichte des Vatikanum II . . . . .	87—97

## II. Kleinere Beiträge

ARTZ, Johannes: Der Newman-Epithaph im Oratorium Birmingham. Ergänzungen zum Artikel von W. Bartz . . . . .	214—244
BACKES, Ignaz: Zum Theologieverständnis Luthers . . . . .	70—75
BISSELS, Paul: Die Vergeistigung des Gottesreiches bei Augustin . . . . .	156—160
HEINZ, Andreas: Das Tagebuch des Trierer Bischofs Josef von Hommer (1760—1836) . . . . .	313—316
SAUSER, Ekkart: Mögliche Reaktionen auf das gegenwärtige Jesus-Christus-Interesse . . . . .	152—155
STENGER, Werner: Die Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ im Neuen Testament . . . . .	61—69

## III. Neue theologische Literatur

AGRELL, Göran: Work, Toil and Sustenance (Dommershausen) . . . . .	246
AUGUSTINUS, Aurelius: Schriften gegen die Pelagianer (Sauser) . . . . .	248
BARTH, Markus/BLANK, Josef/BLOCH, Jochanan/MUSSNER, Franz/WERBLOWSKY, R. J. Zwi: Paulus — Apostat oder Apostel: Jüdische und christliche Antworten (Eckert) . . . . .	320—321
BECKER, Aimé: L'Appel des Béatitudes (Schnitzler) . . . . .	323—324
BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): Maria heute ehren (Sauser) . . . . .	250—251
BETTSCHEIDER, Heribert (Hrsg.): Das asiatische Gesicht Christi (Schützeichel) . . . . .	166
BROWN, Raymond E./DONFRIED, Karl P./REUMANN, John (Hrsg.): Der Petrus der Bibel (Kertelge) . . . . .	161
DENZLER, Georg (Hrsg.): Kirche und Staat auf Distanz (Sauser) . . . . .	324—325
DIE GÖTTLICHE LITURGIE UNSERES HEILIGEN VATERS JOHANNES CHRYSOSTOMOS (Heinz) . . . . .	252
DIE SALZBURGER ARMENBIBEL: Vollständige Faksimileausgabe des Codex aIX 12 aus der Erzabtei St. Peter zu Salzburg. 2. Auflage (Sauser) . . . . .	78
DIETZ, Friedrich: Gott lädt uns zum Mahl (Heinz) . . . . .	79—80
EGGER, Wilhelm: Frohbotschaft und Lehre (Schmah) . . . . .	77
EVDOKIMOV, Paul: Christus im russischen Denken (Sauser) . . . . .	162—163

FREI, Bernhard: Priesterloser Gottesdienst (Heinz)	80
FRIELING, Rudolf: Christentum und Islam (Dommershausen)	247
FRIES, Heinrich: Ökumene statt Konfessionen? (Schützeichel)	326
GNILKA, Joachim (Hrsg.): Wer ist doch dieser? (Schützeichel)	320
GODIN, André: Psychologie de la vocation. Un bilan (Hammers)	164—165
GOETSCH, René: Der Mensch und seine Schuld (Weber)	249—250
GROSS, Heinrich: Kernfragen des Alten Testaments (Haag)	245
HÖRMANN, Karl (Hrsg.): Lexikon der christlichen Moral (Weber)	165—166
HOLLERBACH, Alexander: Neuere Entwicklungen des katholischen Kirchenrechts (May)	333
HOSSFELD, Frank: Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches (Dommershausen)	245
HUBER, Friedrich: Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja (Haag)	317
HUMANISME ET FOI CHRÉTIENNE. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris (Schützeichel)	79
IMBACH, Josef: Fragender Glaube (Schützeichel)	248
JASCHKE, Hans-Jochen: Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche (Sauser)	247—248
KEILBACH, Wilhelm: Religion und Religionen (Schützeichel)	78
KNAUER, Peter: Der Glaube kommt vom Hören (Schützeichel)	326—327
KOCH, Günter/LIES, Lothar/SCHREINER, Josef/WITTSTADT, Klaus: Gegenwärtig in Wort und Sakrament (Schnitzler)	329—331
KRAEMER, Peter: Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts (Hofmann)	163—164
KRIEGSTEIN, Matthias von: Gesprächspsychotherapie in der Seelsorge (Hammers)	331—332
LÄPPLE, Alfred: Von der Exegese zur Katechese 4 (Dommershausen)	323
LÉON-DUFOUR, Xavier: Wörterbuch zum Neuen Testament (Dommershausen)	246
LES MIRACLES DE JÉSUS selon le Nouveau Testament, sous la direction de Xavier Léon-Dufour (Schützeichel)	318—319
METZ, Johann Baptist: Zeit der Orden? (Zander)	333—334
NORDLANDER, Agne: Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Helmut Thielicke (Rock)	328
ORDINATION UND KIRCHLICHES AMT (Schützeichel)	249
REGNER, Friedemann: „Paulus und Jesus“ im neunzehnten Jahrhundert (Eckert)	321—322

RELIGION UND TIEFENPSYCHOLOGIE (Weber)	166
RIESENHUBER, Klaus: Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner (Weiß)	328—329
ROMBOLD, Günter/ZINNHOBLER, Rudolf (Hrsg.): Wegbereitung der Gegenwart (Sausser)	336
RONIG, Franz J.: Codex Egberti (Sausser)	335—336
ROSE, Martin: Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes (Haag)	76
SCHLIER, Heinrich: Der Römerbrief (Eckert)	322
SCHMIED, Gerhard: Pfarrgemeinderat und Kommunikation (Färber)	251
SHIVKOVA, Ljudmila: Das Tetraevangeliar des Zaren Ivan Alexandar (Sausser)	334—335
THISSEN, Werner: Erzählung der Befreiung (Eckert)	318
TITZE, Kurt: Christen in Asien (Dommershausen)	336
TRILLING, Wolfgang/BERNDT, Inge (Hrsg.): Was haltet ihr von Jesus? (Schützeichel)	246
UNTERKIRCHER, Franz: Zur Ikonographie und Liturgie des Drogo-Sakramentars (Sausser)	252
VOSBERG, Lothar: Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen (Haag)	76—77
WACKER, Bernd: Narrative Theologie? (Schützeichel)	325
WEITZMANN, Kurt/CHATZIDAKIS, Manolis/RADOJCIC, Svetozar: Die Ikonen — Sinai, Griechenland und Jugoslawien (Sausser)	335
WINKELMANN, Michael: Biblische Wunder (Schmitz)	319—320
ZELLER, Dieter: Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (Eckert)	317—318

LS  
2. FEB. 1978 X 21 935 F  
Bibliothek  
Theologie  
bibliothek

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Jost Eckert, Trier  
Paulus und Israel

Klaus Reinhardt, Trier  
Erfahrung des Geistes

Norbert Mette, Münster  
Zwischen Reflexion und Entscheidung

Theofried Baumeister, Mainz  
Montanismus und Gnostizismus

Werner Stenger, Köln  
„Lebendiger Gott“

Ignaz Backes, Trier  
Zum Theologieverständnis Luthers

Heft 1

Januar, Februar, März 1978

87. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur



## INHALT

Jost Eckert: Paulus und Israel. Zu den Strukturen paulinischer Rede und Argumentation . . . . .	1—13
Klaus Reinhardt: Erfahrung des Geistes in der Mystik des heiligen Johannes vom Kreuz . . . . .	14—25
Norbert Mette: Zwischen Reflexion und Entscheidung. Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der praktischen Theologie I . . . . .	26—43
Theofried Baumeister: Montanismus und Gnostizismus. Die Frage der Identität und Akkomodation des Christentums im 2. Jahrhundert . . . . .	44—60
 <b>Kleinere Beiträge</b>	
Werner Stenger: Die Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ im Neuen Testament	61—69
Ignaz Backes: Zum Theologieverständnis Luthers . . . . .	70—75
 <b>Besprechungen</b> . . . . .	 76—80

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Jost Eckert, Ernst-Reuter-Straße 19, 5503 Konz

Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster

Prof. Dr. Theofried Baumeister, Zietenring 18, 6200 Wiesbaden

Prof. Dr. Werner Stenger, Wohnpark Ahe-Haus 34, 5211 Bergheim

Prof. Dr. Ignaz Backes, Im Brühl 15, 5501 Gurweiler

Schriftleiter: Prof. Dr. Wilhelm Pesch, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 57,50 DM, Einzelheft 15,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 38,50 DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

---

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Katalog des Paulinus-Verlages, Trier, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

---

## Paulus und Israel

### Zu den Strukturen paulinischer Rede und Argumentation\*

Vergangenheitsbewältigung ist kein leichter Prozeß. Die Exegese des Neuen Testaments, des Urdokuments christlicher Selbständigkeit gegenüber dem Judentum, ist gerade in der neueren deutschen Geschichte überschattet vom Schuldbewußtsein der Christen gegenüber den Juden. Dem von beiden Seiten angestrebten Weg in eine bessere Zukunft wird jedoch kaum mit einer irenischen Vernebelung, sondern eher mit einer Klärung der verschiedenen Ausgangspositionen gedient sein. Die Wissenschaft, die sich mit den Anfängen des christlichen Glaubens befaßt, ist dabei in besonderem Maße herausgefordert.

Wenn hier zu dem innerhalb der christlichen Theologie zum Teil leidenschaftlich geführten Streit über das Verhältnis des Apostels Paulus zu Israel Stellung genommen wird<sup>1</sup>, ist damit nicht stillschweigend vorausgesetzt, daß das christliche Evangelium nicht auf die Verkündigung Jesu von Nazareth zurückgeführt werden kann<sup>2</sup> — auch läßt sich der Gekreuzigte nicht einfach ins Judentum heimholen<sup>3</sup> —, doch muß der Neutestamentler zugeben, daß es vor allem Paulus war, der, geschichtlich und theologisch gesehen, die Grenzen des Judentums mit seinem heidenchristlichen Evangelium überschritt. Daß die ältesten Schriften des Neuen Testaments die des Heidenapostels Paulus sind, ist nicht Zufall, sondern Ausdruck für das von diesem Mann stark geprägte christliche Selbstverständnis, das weder im christlich-jüdischen Dialog übergangen noch in der christlichen Theologie ignoriert werden kann, wenn man nicht in eine Identitätskrise auf christlicher Seite geraten will.

\* Antrittsvorlesung anläßlich der Berufung auf den Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier, gehalten am 21. November 1977.

<sup>1</sup> Vgl. etwa die Diskussion über die Schrift von F.-W. MARQUARDT „Die Juden im Römerbrief“ (Zürich 1971) in der Zeitschrift „Evangelische Theologie“, 34. Jg., 1974: G. KLEIN, Erbarmen mit den Juden! Zu einer „historisch-materialistischen“ Paulusdeutung, ebd. 201–218; H. GOLLWITZER, M. PALMER, V. SCHLISKI, Der Jude Paulus und die deutsche neutestamentliche Wissenschaft. Zu Günter Kleins Rezension der Schrift von F.-W. Marquardt „Die Juden im Römerbrief“, ebd. 276–302; ferner: G. KLEIN, Präliminarien zum Thema „Paulus und die Juden“, in: J. FRIEDRICH, W. PÖHLMANN und P. STUHLMACHER, Rechtfertigung, F. S. f. E. Käsemann, Tübingen und Göttingen 1976, 229–243.

<sup>2</sup> Vgl. die Beiträge von S. Schulz, A. Lindemann und W. Schmithals in: G. STRECKER, Jesus Christus in Historie und Theologie, F. S. f. H. Conzelmann, Tübingen 1975, 3–85.

<sup>3</sup> So die Tendenz zahlreicher jüdischer Jesusdeutungen; vgl. S. BEN-CHORIN, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967. — Es läßt sich zwar nicht

## 1. Vorbemerkungen zu Paulus und seiner Denk- und Argumentationsweise

Will man Paulus und sein Verhältnis zu Israel verstehen, kann man bei der Auslegung seiner Briefe nicht seine Persönlichkeit mit ihren Eigentümlichkeiten außer acht lassen. Die Lebenserfahrungen des Apostels und die spezifische Art seines Denkens und Redens bestimmen aufs stärkste seine vom Geist der Auseinandersetzung bestimmten Schriften.

Von jüdischer Seite wird Paulus meist als Diasporajude beschrieben, der schon in seiner jüdischen Lebens Epoche ein gestörtes Verhältnis zur Religion seiner Väter gehabt habe und mit der Erfüllung der Tora nicht zurechtgekommen sei<sup>4</sup>. Diese verständliche Charakterisierung durch diejenigen, deren Konfession Paulus verlassen hat, läßt sich zwar auf Grund der Quellen wissenschaftlich nicht verifizieren, aber man wird stärker, als dies gemeinhin geschieht, zu bedenken haben, daß der Anschluß des Pharisäers Paulus an die Jesusjünger nicht das Ergebnis einer ruhigen, kontinuierlich verlaufenen Entwicklung war. Wenn er zunächst den neuen Glauben zu vernichten suchte (vgl. Gal 1, 13. 23; 1 Kor 15, 9; Phil 3, 5 f.), dann könnte dieser auf ihn schon eine geheime Anziehungskraft ausgeübt haben und damit latent eine gewisse Verunsicherung der alten Glaubens-

---

bestreiten, daß Jesus mit seiner Botschaft, auch als er in zunehmendem Maße auf Ablehnung stieß, innerhalb des Judentums und Israel bis in den Tod treu blieb, aber sein Gottes-, Heilsgeschichts- und Selbstverständnis führte konsequenterweise zur Kritik eines engen jüdischen Erwählungsglaubens. Im einzelnen könnte man auf folgende Punkte hinweisen: 1. Jesu Erfahrung Gottes als des Vaters und der „neue Glaube“ an die verborgen gegenwärtige Gottesherrschaft zum Heil des Menschen als neues Orientierungszentrum für den persönlichen Glauben und das sittliche Tun; 2. Jesu Gemeinschaft mit den vom Gesetz geächteten Zöllnern und Sündern (Lk 7, 34 par) und die Verkündigung des Heilswillens Gottes gegenüber jedermann im Gegensatz zur Torafrömmigkeit; 3. Die Souveränität gegenüber der Tora in dem Sinne, daß Jesus zwischen dem Willen Gottes und dem Gesetz unterscheiden konnte (vgl. seine Stellungnahme zur Ehescheidung, Mt 5, 32 par) und nach der positiven Funktion des Gesetzes für den Menschen fragte (vgl. Jesu Sabbatkritik, Mk 2, 27); 4. Jesu nicht aus der Perspektive der Tora erfolgende Beurteilung des einzelnen, für die die wirkliche Offenheit des Menschen für Gott und den Nächsten entscheidend ist, verbunden mit einer starken Kultkritik (Mk 7, 15); 5. Die prophetische Kritik eines naiven jüdischen Erwählungsbewußtseins und die Nichtbestätigung der nationalen Hoffnungen Israels — Jesus war kein politischer Messias! —; 6. Der Glaube an das neue Leben, das nicht die Tora ermöglicht, sondern in der Ausrichtung auf die Gottesherrschaft erlangt wird; 7. Jesu einmaliges Selbst- und Sendungsbewußtsein im Hinblick auf die Offenbarung des endzeitlichen Heilsratschlusses Gottes (vgl. Lk 10, 21—23 par).

<sup>4</sup> Vgl. S. BEN-CHORIN, Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht, München 1970 (S. 60—76: Das Leiden am Gesetz).



position gegeben gewesen sein<sup>5</sup>. Die Wende vom Christenverfolger zum Christusverkünder bedeutete für den zum Apostel Jesu Christi Berufenen dennoch einen schmerzlichen Bruch mit seiner religiösen Vergangenheit. Vergangen war für ihn diese Vergangenheit allerdings nicht. Trotz seines innigen Christusverhältnisses ist er auf Grund von äußerer Bedrängnis durch Juden und Judenchristen und innerer Not angesichts der Verheißungen Gottes gegenüber Israel (vgl. Röm 9—11) von seiner Vergangenheitsbewältigung nie losgekommen.

Wenn Paulus über seinen Eifer im Judentum und seine untadelige Gesetzesfrömmigkeit schreibt: „Was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden gehalten. Ja, ich halte in der Tat alles für Schaden angesichts des überragenden Wertes der Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn“ (Phil 3, 7 f.), dann tritt hier ein Zug des Denkens und Redens des Apostels zutage, der mit dem Hinweis auf die typische Schwarz-Weiß-Malerei des Konvertiten noch nicht erklärt ist.

Schon F. Chr. Baur, der Promotor der historisch-kritischen Exegese des Neuen Testaments in der Mitte des letzten Jahrhunderts, hatte in seiner Darstellung der paulinischen Theologie treffend auf „einige die Individualität des Apostels betreffende Züge“ aufmerksam gemacht und ihn als einen Mann beschrieben, der nie auf halbem Wege stehen bleibt<sup>6</sup>. Paulus ist darauf aus, den eigenen wie den gegnerischen Standpunkt in dem jeweils zugrunde liegenden Prinzip und in der letzten Konsequenz zu erfassen und darzustellen. Dies führt häufig dazu, daß die Rede im einzelnen hyperbolisch<sup>7</sup>, das heißt überspitzt, ist und den Eindruck erweckt, ungemein pauschalisierend und überzeichnend zu sein, wobei zum Beispiel die theologische Position des Gesprächspartners nicht differenziert genug zur Sprache kommt. Dieser vom Streit der Geister diktierten einseitigen Darstellungsart, die den tiefsten Grund und die extremste Gestalt des jeweiligen religiös-theologischen Standpunktes bloßlegen will, entspricht, daß sich der Apostel im Denken und Argumentieren in Antithesen bewegt<sup>8</sup>. Bekannt sind ja

<sup>5</sup> So richtig es ist, daß Paulus „nicht ein gescheiterter, sondern ein überwundener Jude“ ist (A. SUHL, Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie, Gütersloh 1975, 38), und so wenig sein Offenbarungserlebnis bezweifelt werden soll, ein Erkenntnisprozeß bei der Auseinandersetzung mit dem neuen Glauben kann nicht a priori völlig ausgeschlossen werden.

<sup>6</sup> F. CHR. BAUR, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums, Stuttgart 1845, Leipzig 1866—67, II 314 f. und 294 f.

<sup>7</sup> Es ist wohl nicht rein zufällig, daß auch die Begriffe *hyperbolé* = d. Übermaß, d. Außerordentliche und *kat' hyperbolén* = im Übermaß, überschwänglich im NT nur bei Paulus vorkommen, vgl. Gal 1, 13; Röm 7, 14; 1 Kor 12, 31; 2 Kor 1, 8; 4, 7; 12, 7.

<sup>8</sup> Vgl. L. CERFAUX, L'antinomie paulinienne de la vie apostolique, in: *Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse* II, Gembloux 1954, 455—467; N. SCHNEIDER, Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese, Tübingen 1970.

die Juden, aber auch Christen keineswegs so ohne weiteres einleuchtenden Antithesen: Christus oder die Tora, Glauben oder Werke. Meines Erachtens hat die formgeschichtliche und aktuell gewordene linguistische Analyse der neutestamentlichen Texte diese spezifische Rede- und Argumentationsweise des Paulus, die allerdings in der biblischen Tradition nicht ohne Analogien ist, mitzubedenken.

## *II. Die widersprüchlichen Aussagen zum Gesetz*

Die Eigenart der paulinischen Rhetorik läßt sich kaum deutlicher demonstrieren als an den provozierend-einseitigen und divergierenden Aussagen des Apostels zum Gesetz. Zugleich haben wir es hier mit einem wesentlichen Bestandteil des Themas „Paulus und Israel“ zu tun. Wiederholt hat man dem Apostel Zweisplätigkeit in seiner Stellungnahme zum Gottesgesetz Israels vorgeworfen<sup>9</sup>, und in der Tat reichen in diesem Punkt seine Äußerungen von einer kaum überbietbaren negativen Charakterisierung des Gesetzes bis hin zur Betonung seines göttlichen Charakters.

Durchweg negativ beurteilt Paulus die Bedeutung der Tora im Kampf gegen die Einführung des Gesetzes durch christliche Missionare bei den heidenchristlichen Galatern<sup>10</sup>. Der Galaterbrief dokumentiert diese auf Leben und Tod geführte innerchristliche geistige Auseinandersetzung. Im Unterschied zu seinen Rivalen ist für Paulus jedes judenchristliche Sowohl-Als-auch, das heißt Toragehorsam und Christusglaube, völlig undiskutabel. Auf Grund seines eigenen Lebensweges gibt es für ihn nur ein Entweder-Oder; seine ihm bei Damaskus geschenkte Erkenntnis Jesu als des Sohnes Gottes (Gal 1, 15) bedeutete die grundsätzliche Verabschiedung des Gesetzesweges als eines möglichen Heilsweges. Der Eifer für das Gesetz und die väterlichen Überlieferungen hatte ihn nicht zu Jesus Christus, sondern gegen seine Jünger geführt (Gal 1, 13 f.; Phil 3, 5 f.). Schon vor Damaskus scheint für ihn die Alternative „Gesetz oder Jesus Christus“ in dem Sinne aufgebrochen zu sein, als er durch den gesetzeskritischen Stephanuskreis, der einen von der Tora verfluchten Gekreuzigten als Messias verkündete (vgl. Gal 3, 13; Apg 6, 8—8, 4), die Grundlagen des jüdischen Glaubens für gefährdet ansah. Doch viel radikaler und prinzipieller als diese Hellenisten und alle anderen

<sup>9</sup> Vgl. J. BLOCH, Der historische Jesus und Paulus, in: M. BARTH u. a., Paulus — Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten, Regensburg 1977, 9—30, ebd. 28.

<sup>10</sup> Vgl. F. MUSSNER, Der Galaterbrief, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1974; J. ECKERT, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief, Regensburg 1971.

führenden Gestalten im Urchristentum verstand Paulus das mit Christus verbundene Heilsgeschehen als Beendigung der angeblichen Heilsbedeutung des Gesetzes<sup>11</sup>.

Entweder erlangt der Mensch das Heil, paulinisch gesprochen: die Gerechtigkeit, auf dem Weg über die Werke des Gesetzes oder durch den Glauben an Christus Jesus (Gal 2, 16). „Wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz kommt, dann ist Christus umsonst gestorben“ (Gal 2, 21; vgl. 5, 4). Somit ist für den Glaubenden „Christus das Ende des Gesetzes“ (Röm 10, 4). Diese Alternative, die Trennungsmarke zwischen Christen und Juden sowie entscheidende Prämisse paulinischer Theologie, versucht der Apostel seinen Hörern mit vielfältigen Argumenten klarzumachen.

Zu Beginn seiner diesbezüglichen Erörterung im Galaterbrief weist er in gewisser Übereinstimmung mit seiner eigenen Glaubenserfahrung die Galater auf den Anfang ihres Glaubensweges hin, daß sie nämlich den Geist, das Zeichen des eschatologischen Heils, nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern durch die Botschaft des Glaubens empfangen haben (Gal 3, 1—5). Der Enthusiasmus des Anfangs, die Erfahrung eines neuen Lebenssinns im Glauben an Jesus, den Christus, aber auch außergewöhnliche Geistmanifestationen und charismatische Wundertaten, die im Gemeindeleben der Neubekehrten eine große Rolle spielten, sollen die göttliche Kraft des gesetzesfreien Evangeliums belegen. Der urchristliche Enthusiasmus war für das Selbstverständnis der Christen, Gemeinde der Endzeit zu sein, im wahrsten Sinne des Wortes fundamental. Das Gesetz dagegen, so wird es der Apostel später und an anderer Stelle noch deutlicher sagen, hat kein neues Leben hervorgebracht, sondern diene dem Menschen nur allzuoft als Mittel zur Selbstgerechtigkeit (Gal 3, 10 ff.; Phil 3, 1 ff.; Röm 7 und 8; 10, 3).

Während Paulus das Gesetz als Heilsfaktor in Frage stellt, hält er grundsätzlich an der Schrift als einer Offenbarungsurkunde fest. Deshalb versucht er bei seinen Gedankengängen jeweils aus der Schrift selbst zu beweisen, daß die Tora ihre scheinbar heilsgeschichtliche Rolle ausgespielt hat. Hier spiegelt sich ein gebrochenes, verneinend-bejahendes Verhältnis zur jüdischen Tradition wider.

Abraham, der Stammvater des Volkes Israel — so fährt Paulus in der Verteidigung seines gesetzesfreien Evangeliums fort —, hat lange vor Mose und der durch ihn vermittelten Tora auf Grund seines Gottesglaubens die Gerechtigkeit erlangt, und so werden alle — gerade auch die Heidenchristen —, die mit Abraham aus dem Glauben leben, gesegnet (Gal 3, 6—9. 15; Röm 4). Hier wird deut-

<sup>11</sup> Vgl. J. ECKERT, Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte. Divergierende Geschichtsdarstellung im Neuen Testament als hermeneutisches Problem, in: J. ERNST, Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament, Paderborn 1972, 281—311.

lich, daß man mit M. Buber nicht einfach sagen kann, Paulus habe den emuna-Glauben, Glauben als Vertrauen in Gott, durch den pistis-Glauben, den auf eine Glaubenswahrheit ausgerichteten Daß-Glauben, ersetzt<sup>12</sup>.

Wer dagegen sich auf dem Weg der Gesetzeswerke vor Gott behaupten will — ein weiteres Argument in der Debatte —, gerät unter den Fluch des Gesetzes, denn er wird letztlich als Übertreter des Gesetzes dastehen (Gal 3, 10—12; vgl. Röm 1, 18—3, 20).

Im Gesetzesweg sieht Paulus das verhängnisvolle Leistungsprinzip regieren, das den Menschen zum Selbstruhm und zur Selbstgerechtigkeit des Pharisäers treibt (Gal 3, 12a; Phil 3, 3 ff.), während das dem Glauben inhärente Prinzip den bewegt, der auf die Gnade Gottes vertraut.

Als weitere Grunderkenntnis gibt der Apostel zu bedenken, daß der Gekreuzigte, über den die Schrift sagt: „Verflucht ist jeder, der am Holze hängt“ (Dt 21, 23), den Fluch, der über den Gesetzesübertretern lastet, stellvertretend in seinem Tod auf sich genommen hat (Gal 3, 13; vgl. 2 Kor 5, 21). Damit — so folgert Paulus im Gegensatz zu seinen judenchristlichen Gegnern — war eine heilsgeschichtliche Wende gegeben, die das Ende der Gesetzes Epoche bedeutete<sup>13</sup>. Der Gedanke der Schicksals- und Lebensgemeinschaft mit Christus, die zum neuen, das Gesetz „aufhebenden“ Leben führt, tritt in Gal 2, 19 f., 2 Kor 5, 14 f. und Röm 5, 18 f. expliziter zutage.

Während man im Judentum der Tora im Laufe der Zeit immer mehr Ewigkeitswert zuschrieb (Bar-Apk 77, 15; Esr-Apk 9, 37), ja von ihr wie von der Weisheit sagte, sie sei als Werkzeug Gottes bei der Erschaffung der Welt beteiligt gewesen (Abot III, 14; vgl. auch Ass. Mos 1, 11), betont Paulus im folgenden den heilsgeschichtlichen Intermezzocharakter des Gesetzes. Erst 430 Jahre nach der Verheißung Gottes gegenüber Abraham entstanden, nicht direkt von Gott, sondern von Engeln gegeben, hat sie im Unterschied zu der in Christus in Erfüllung

<sup>12</sup> M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950. Vgl. dazu F. MUSSNER, „Christus (ist) des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt“ (Röm 10, 4), in: M. BARTH u. a., *Paulus — Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten*, Regensburg 1977, 31—44, ebd. 35.

<sup>13</sup> Mag Dt 21, 23 in Gal 3, 13 belegen, daß Jesus als Gekreuzigter vom schriftgläubigen Juden als „Gotteslästerer“ und „Gesetzesbrecher“ angesehen werden konnte, ein paulinisches Zeugnis für Jesu Liberalität gegenüber der Tora ist damit noch nicht gegeben. Auch sonst berührt Paulus diesen Punkt nicht; er selbst preist seine Untadeligkeit im Judentum (Phil 3, 6). Ebenso singulär, da durch keinen anderen Paulustext gestützt, wäre die Schlußfolgerung, daß das Ende des Gesetzes deshalb gekommen sei, weil es ein falsches Urteil gefällt hätte. Dieser Gedanke braucht nicht an Gal 3, 13 herangetragen zu werden: gegen P. STUHLMACHER, *Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie*, in: *Rechtfertigung*, F. S. f. E. Käsemann, hg. v. J. Friedrich u. a., Tübingen — Göttingen 1976, 509—525, ebd. 513.

gegangenen Verheißung nicht das Leben vermittelt, vielmehr sich als ein Zuchtmeister betätigt, der den Menschen nicht bessert, sondern in Unfreiheit und Sklaverei gefangenhält (Gal 3, 15—25).

Paulus kann schließlich in retrospektiver Deutung, die den konkreten Mißerfolg des Gesetzes ins Prinzipielle erhebt, sagen, daß es der heilsgeschichtliche Sinn des Gesetzes war, nicht nur dem Menschen zu enthüllen, wie gottlos, unmenschlich, todverfallen und mit sich selbst in Zwiespalt lebend er ist (vgl. Röm 3, 20; 5, 20; 7, 7 ff.), sondern auch die Macht der Sünde zu provozieren, damit sich die Gnade um so mächtiger erweise. „Um der Übertretungen willen“ wurde das Gesetz gegeben (Gal 3, 19; vgl. Röm 5, 20; 1 Kor 15, 56)<sup>14</sup>.

Daß das toragläubige Judentum, für das die Tora Ausdruck der Erwählung und Möglichkeit, bundesgemäß zu leben, bedeutet, gegen diese paulinische Gesetzeskritik nur protestieren konnte und kann, versteht sich von selbst. Die feindliche Reaktion der Synagoge und weithin auch des strengen Judenchristentums hat der Apostel schon zu Lebzeiten zu spüren bekommen<sup>15</sup>. Paulus scheint die ohne Zweifel vorhandene ständige Gefahr, daß das Gesetz zum lebensverweigernden und törenden Buchstaben und Mittel zur Selbstbestätigung des selbstgerechten Frommen wird, einseitig überinterpretiert zu haben.

Dennoch ist Paulus nicht zum Antinomisten geworden<sup>16</sup>. Er kann auch ganz anders über das Gesetz reden, wenn er etwa im Römerbrief schreibt: „Das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig und gerecht und gut“ (7, 12). Ja er nennt das Gesetz sogar „geistlich“ (7, 14). Die sittlichen Ermahnungen in den Briefen des Apostels bestätigen diese positivere Sicht des Gesetzes, und in Übereinstimmung mit der Botschaft Jesu nennt er die Liebe die Erfüllung des ganzen Gesetzes (Gal 5, 13; Röm 13, 8—10). Wie ist diese Widersprüchlichkeit zu erklären? Es läßt sich leicht zeigen, obwohl es für den naiven Leser zunächst schwer erkennbar ist, daß der Apostel bei seinen negativen Aussagen über das Gesetz nicht über das Wesen des Gesetzes, das Gesetz an sich, spricht, sondern über seine Wirkung, wie es dem nicht vom Geist Gottes und Jesu Christi bestimmten Menschen begegnet. Die an sich gute göttliche Weisung reichte doch nicht aus, den „verkehrten“ Menschen zurechtzubringen, die Macht der Sünde und des Bösen zu brechen. Der vom Geist Jesu Christi geprägte Gläubige — so meint der Apostel

<sup>14</sup> Vgl. O. KUSS, *Nomos bei Paulus*, in: MThZ 17 (1966) 173—227.

<sup>15</sup> Zur Diffamierung des Paulus im späteren Judenchristentum s. W. BAUER, in: E. HENNEKE — W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen 1964, 39.

<sup>16</sup> Vgl. auch K. KERTELGE, *Der doppelte Gesetzesbegriff bei Paulus*, in: „Rechtfertigung“ bei Paulus, Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Münster 1967, 1971, 202—206.



in einem gewaltigen Optimismus — erfüllt das innerste Anliegen der Tora von selbst (Gal 5, 14; Röm 13, 8—10)<sup>17</sup>. Er braucht das Gesetz nicht mehr (vgl. Gal 5, 18. 22). Zusammenfassend wird man sagen müssen: In provozierender Einseitigkeit hebt Paulus, der meist aufs Ganze geht und dessen Temperament jegliche Ausgeglichenheit fehlt, die Schattenseite der Tora überaus stark hervor, wobei ihre Lichtseite vom Licht des Christusereignisses her auch noch überschattet wird.

### III. Die unterschiedlichen Äußerungen über Israel

Nimmt man das dialektische Verhältnis des Paulus zum Gesetz Israels und seine spezifische Denk- und Argumentationsweise voll zur Kenntnis, entsteht die Frage, ob nicht seine ebenfalls auf den ersten Blick widersprechenden Aussagen zu Israel in ähnlicher Weise differenziert zu beurteilen sind. Seine Stellungnahme ist auch hier scheinbar zwiespältig: einerseits radikale Infragestellung der Heilsgeschichte Israels (mit Ausnahme der positiven Würdigung Abrahams; vgl. Gal 3—4; 2 Kor 3), andererseits ein christliches Bekenntnis zur Erwählung Israels in Röm 9—11, das im Neuen Testament einmalig dasteht. Die gegenwärtige exegetisch-theologische Debatte zeigt, daß oft entweder die antiisraelitischen oder die proisraelitischen Aussagen überbewertet werden oder das Problem der paulinischen Dialektik zu wenig erkannt wird. Die Spannung zwischen den verschiedenen gegensätzlichen Äußerungen des Paulus darf nicht vorschnell gelöst werden<sup>18</sup>. Paulus ist zwar kein Systematiker, und seine Briefe sind nicht Kapitel einer auf logische Systematik bedachten Dogmatik, aber hinter den unterschiedlichen Äußerungen des Apostels steht doch eine klare Konzeption, die in seinen Briefen, die zeitlich eng zusammengehören, sichtbar wird.

Das Problem „Paulus und Israel“ soll ebenfalls an Hand einer kurzen Vorstellung der relevanten Texte erfolgen. Hatte der Apostel in der Auseinandersetzung mit denen, die Beschneidung und Gesetzesobservanz für heilsnotwendige

<sup>17</sup> Im Vorfeld dieser paulinischen Sicht liegt sicher die in Jer 31, 31—33 und Ez 36, 26 f. zum Ausdruck kommende Verheißung eines neuen Verhältnisses zur Tora durch das neue Bundesverhältnis und die gottgewirkte Erneuerung des Menschen.

<sup>18</sup> So will F. MUSSNER, Galaterbrief 332, den Gegensatz zwischen der äußerst negativen Charakterisierung der Juden in Gal 4, 21—31 und der positiveren in Röm 9—11 in dem Sinne ausgleichen, daß in jener Perikope des Galaterbriefs, insbesondere in V. 30, nicht Juden, sondern die gesetzestrengen Judenchristen, die Paulus nachstellen, angesprochen seien. Abgesehen vom Problem der Unschärfe eines durch den Kontext bedingten atl. Zitats, ist zu fragen, ob nicht für Paulus in Gal 3 und 4 die Judaisten die Exponenten des ungläubigen Israels sind, wenngleich zugegeben werden muß, daß der Apostel hier längst nicht alles über „Israel“ sagt, was er zu sagen hat.

Voraussetzungen ansahen, den Begriff der Abrahamssohnschaft schon „vergeistigt“ und von der leiblichen Zugehörigkeit zum Volk Israel gelöst (Gal 3, 6 ff.), so erreicht seine Relativierung der Geschichte Israels ihren skandalösen Höhepunkt, wenn er in Gal 4, 21—31, das jetzige Jerusalem, das heißt die dem Gesetz verhafteten Juden, wider den tatsächlichen Geschichtsverlauf als Nachkommen des dem Abraham von der Sklavin Hagar geborenen Sklavensohnes Ismael bezeichnet, während die an Christus Glaubenden, die in Christus dem oberen Jerusalem angehören, als die wahren freien Abrahamssöhne, die „wie Isaak Kinder der Verheißung“ sind (V. 28), charakterisiert werden. Sie befinden sich nicht in der Sklaverei des Gesetzes, sondern sind wie der Sohn der Verheißung aus dem Geist gezeugt. In dem Schriftwort: „Treibe die Sklavin und ihren Sohn fort, denn der Sohn der Sklavin soll nicht Erbe sein mit dem Sohn der Freien“ (Gen 21, 10), sieht Paulus einen Hinweis auf die notwendige Abgrenzung gegenüber den Gesetzesgläubigen. Nicht die allegorisch-typologische Schriftdeutung, mit der der rabbinisch geschulte Paulus seine Sicht zu beweisen sucht, ist das für Juden Ärgerniserregende — die Art solcher Schriftdeutung war weitverbreitet<sup>19</sup> —, der Angriff auf das heilsgeschichtliche Selbstverständnis der Juden ruft den Protest hervor.

Mit derselben Methode, jedoch unter anderer Zielsetzung disqualifiziert der Apostel in 2 Kor 3 den alten Bund. Erstmals fällt in diesem Zusammenhang im Neuen Testament auch der Begriff „Altes Testament“. Dem Amt des Apostels als dem Dienst des neuen Bundes, des Geistes und der Gerechtigkeit, wird hier der Mosesdienst als Dienst des tötenden Buchstabens, des Todes und der Verdammnis gegenübergestellt (3, 4 ff.). Die Hülle, die Mose nach seiner Gottesbegegnung über sein Antlitz legte, weil die Söhne Israels den Glanz, der von seinem Antlitz ausging, nicht ertragen konnten, versteht Paulus als ein Zeichen für die Vergänglichkeit des alten Bundes: Die Israeliten sollten das Verschwinden des Glanzes nicht bemerken (V. 13). Eine differenziertere Sicht Israels ist jedoch in diesem Kapitel schon erkennbar, als ausdrücklich von der Herrlichkeit des alten Bundes gesprochen wird, wenn auch ihre Vergänglichkeit im Vergleich zur Doxa des neuen Bundes betont wird. Die schwer verdaulichen Gedankengänge des Apostels enthüllen zugleich das schwierige Problem, das Alte Testament, die Schrift der Juden, christlich zu deuten. Mit seiner allegorisch-typologischen Exegese tut Paulus sich hier relativ leicht, ja er kann sogar sagen, daß bei der Verlesung des Alten Testaments über den Herzen der Juden eine Hülle liegt, die nur in Christus abgetan ist (VV 14—16). Unsere nach dem Selbstverständnis der alttestamentlichen Glaubenszeugnisse fragende wissenschaftliche Exegese kann solche im Neuen Testament nicht seltene, sogenannte pneumatische Schriftdeutung in dieser

<sup>19</sup> Vgl. auch K. BERGER, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1977, 88 f.

Weise kaum übernehmen. Für die christliche Hermeneutik der alttestamentlichen Texte stellen sich damit schwerwiegende Probleme<sup>20</sup>.

Das große Rätsel, das Paulus der Theologie jedoch aufgibt, besteht in seinen proisraelitischen Aussagen in Röm 9–11<sup>21</sup>. Seine Position wäre klar, wenn er nach allem, was er zum Gesetz und zum alten Bund gesagt hat, wie etliche andere spätere neutestamentliche Autoren die Meinung vertreten würde, die Kirche aus Juden und Heiden sei als das wahre Israel an die Stelle des alttestamentlichen Gottesvolkes getreten<sup>22</sup>. Der Apostel scheint aber vom bleibenden Erwählungsstand des empirischen Israel auszugehen, wenn er zu Beginn dieser Kapitel schreibt: „Ich sage die Wahrheit in Christus, ich lüge nicht, mein Gewissen bezeugt es mir im heiligen Geist: ich habe große Trauer und unablässigen Schmerz in meinem Herzen. Denn ich wünschte, ich könnte selber ein Verfluchter sein, fern von Christus, zum Besten meiner Brüder, meiner Verwandten dem Fleische nach, die ja Israeliten sind, ihrer sind die Sohnschaft und die Herrlichkeit und die Bündnisse und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen, ihrer sind die Väter, und aus ihnen stammt Christus dem Fleische nach. Gott, der über allem ist, sei gepriesen in Ewigkeit. Amen“ (Röm 9, 1–5).

Die Rede vom unablässigen Schmerz ist kein leeres Pathos des Apostels, denn mit dem Unglauben Israels, den Paulus in zunehmendem Maß im Hinblick auf die Christusbotschaft erfährt, ist das Problem der Glaubwürdigkeit Gottes verbunden. Wie steht es mit den Verheißungen Gottes seinem auserwählten Volk

<sup>20</sup> Insofern das AT grundsätzlich ein an der Heilsgeschichte orientiertes Glaubensverständnis wachhält, kann man mit A. H. J. GUNNEWEG, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1977, 37, sagen: „Das Erbe des Alten Testaments bewahrte das junge Christentum davor, als Mysterienreligion in geschichtsloser Mystik und im Mythos zu versinken oder als zeitlose Philosophie in ‚ewiger‘ Christuswahrheit zu erstarren.“ Schwieriger ist jedoch zu entscheiden, welche Offenbarungsqualität der einzelnen atl. Aussage innerhalb der christlichen Theologie zukommt. Die altkirchliche Allegorese und Typologese ist Ausdruck der christlichen Relativierung des AT, so daß nicht einfach gesagt werden kann, das AT sei in gleicher Weise Schrift der Juden und der Christen. Der rein religionswissenschaftlich ausgerichteten Exegese des AT dürfte sich das hier angesprochene Problem eigentlich nicht stellen.

<sup>21</sup> Vgl. außer den Römerbriefkommentaren etwa C. MÜLLER, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9–11*, Göttingen 1964; U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968; D. ZELLER, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief*, Stuttgart 1973, 1976.

<sup>22</sup> Vgl. Mt, Lk und Eph. — Siehe dazu W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, München 1964; H. FRANKEMÖLLE, *Jahwepund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus*, Münster 1974; G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, München 1975; M. RESE, *Die Vorzüge Israels in Röm 9, 4 f. und Eph 2, 12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel*, in: Th Z 31 (1975) 211–222; H. MERKLEIN, *Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2, 11–18*, Stuttgart 1973.



gegenüber? Ist Gottes Wort leer? Was ist das für ein Gott, der sein Volk mit all den Gnadenweisen, die es erhielt, in die Irre gehen läßt? Wie das Leid in dieser Welt dem Gläubigen die Sprache verschlagen und die Sinnfrage verstummen kann, so könnte der christliche Beter angesichts des Unglaubens Israels gegenüber dem Evangelium verstummen und sich in das *ignoramus* vor dem *deus absconditus* fügen. Auch Paulus spricht in diesen Kapiteln in einer Weise wie sonst nirgends von der Unbegreiflichkeit Gottes, mit dem der Mensch nicht rechten kann (9, 20), aber es ist für das heilsgeschichtliche Denken und die denkerische Kraft des Apostels bezeichnend, daß er sich dennoch zur Rechtfertigung Gottes aufmacht, um hinter das Geheimnis zu kommen, daß Gott auch auf krummen Zeilen gerade schreibt.

Die Linie prophetischer Kritik weiter verfolgend, wendet er sich zunächst gegen ein naives Israel- und Heilsverständnis, als ob mit der Abstammung von Abraham als solcher schon der Erwählungsstand garantiert sei: „Nicht alle, die von Israel herkommen, sind Israeliten. Auch sind nicht alle darum, weil sie Abrahams Nachkommen sind, seine Kinder“ (9, 7). Die auch im Judentum diskutierte und in Gal 3 und 4 so radikal beantwortete Frage nach dem wahren Israel<sup>23</sup> wird hier erneut gestellt, und die Unterscheidung zwischen Juden und Israel ist ansatzweise gegeben. Um seine Verheißungen wahrzumachen, ist Gott nicht sklavisch an das empirische Israel gebunden. Ähnlich betonte schon die Predigt Johannes des Täufers, daß Gott dem Abraham auch aus den Steinen der Wüste Kinder der Verheißung erwecken kann (Lk 3, 8 par).

Auch Paulus hebt im folgenden Diskussionsgang, der wie die gesamte Debatte mit Schriftzitaten in seinem Sinn untermauert ist, stark die Souveränität Gottes hervor, der sich erbarmen kann, wessen er will, und verhärten kann, wen er will (9, 14 ff.). Gott hat somit die Freiheit, sein Volk nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden zu berufen (V. 24), wobei er sich aus den Söhnen Israels einen Rest als Glaubende übrigließ (V. 27 f.).

Bei der Beurteilung der Prädestinationsaussagen wird man beachten müssen, daß der Apostel wie so oft retrospektiv die faktische Geschichte des Glaubens bzw. Unglaubens deutet, das heißt rückschauend der Entscheidung des Menschen, seinem Gehorsam oder Ungehorsam gegenüber dem Wort Gottes einen Sinn im Geschichtsplan Gottes zuspricht. Weil es für Paulus letztlich eine Geschichte ohne Gott nicht gibt, deshalb kann er bei aller Betonung der Verantwortlichkeit des einzelnen von Erwählung oder Verstockung reden, je nachdem das Wort Gottes Gehorsam oder Widerspenstigkeit hervorruft<sup>24</sup>. Zudem wird an unserer Stelle auch weniger das Schicksal des einzelnen erörtert, als nach dem Sinn des Unglaubens Israels gegenüber dem Evangelium gefragt.

<sup>23</sup> Vgl. G. v. RAD u. K. KUHN, Israel usw., in: ThWNT III, 356–370.

<sup>24</sup> Siehe ferner E. KÄSEMANN, An die Römer, Handbuch zum NT, Tübingen 1973, 259 ff.

Wie wenig der Apostel die Verantwortung des Menschen als Antwort auf Gottes Anruf leugnen will, zeigt das folgende Argument zur Rechtfertigung Gottes: Wenn Israel versagte, dann lag dies nicht am Evangelium, das „eine Kraft Gottes ist zum Heil einem jedem, der glaubt, dem Juden zuerst, dann auch dem Heiden“ (Röm 1, 16), sondern daran, daß Israel bei seinem Trachten nach der Gesetzesgerechtigkeit nicht zum Glauben an Christus, den Stein des Anstoßes, fand (9, 30 ff.): „Denn ich bezeuge ihnen, daß sie Eifer für Gott haben, aber nicht mit (richtiger) Erkenntnis“ (10, 2). Das Evangelium ist Israel verkündet worden, aber es hat sich verschlossen gezeigt (10, 14–21).

Gott hat sein Wort gehalten. Trotz der Untreue seines Volkes, so erklärt der Apostel weiter, ist er treu geblieben, und in der Judenchristenheit sieht Paulus den gläubigen Rest Israels<sup>25</sup>, der eine gewisse heilsgeschichtliche Kontinuität und vor allem verbürgt, daß Gott zu seinem Volk steht (11, 1–10). Für den Apostel der Heiden war es nie zweifelhaft, wo der heilsgeschichtliche Ursprungsort des Evangeliums liegt (Röm 15, 25) und daß trotz aller Israelkritik von Gott reden von der mit Israel verbundenen und in Jesus Christus gipfelnden Heilsgeschichte reden heißt.

Paulus verkündet nicht den Gott der Philosophen, sondern mit der Bibel den Gott, der sich in der Geschichte offenbart. Deshalb muß er — fast ist man geneigt, salopp zu sagen: auf Gott komm 'raus — hinter den Sinn des Unglaubens des größten Teils Israels kommen. Im Hinblick auf die Ablehnung des Evangeliums durch Israel und die dadurch mitbedingte Geschichte der Heidenmission (vgl. Apg) erklärt er weiter, daß infolge der Verfehlung der Juden das Heil zu den Heiden gekommen sei, und er hofft, daß die Bekehrung der Heiden ihrerseits Israel auf den Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat, eifersüchtig macht (11, 11). Die paulinische Heidenmission steht insofern auch im Dienste Israels und erhält aus dieser eschatologischen Perspektive ihren besonderen Impuls.

Einem überheblichen Heidenchristentum, das meint, einfach an die Stelle Israels getreten zu sein, entzieht Paulus im folgenden mit dem bekannten Ölbaumgleichnis den Boden unter den Füßen: „Infolge ihres Unglaubens sind sie (die nicht an Christus glaubenden Juden aus dem Ölbaum) ausgebrochen worden; du aber stehst (eingefropft) infolge deines Glaubens. Sei nicht hochmütig, sondern fürchte dich! Denn wenn Gott die natürlichen Zweige nicht verschont hat, wird er wohl auch dich nicht verschonen“ (11, 20 f.). Ohne das Ölbaumgleichnis natu-

<sup>25</sup> Zur Bedeutung des „Restes“ in der wechselvollen Geschichte Israels als des Trägers der heilsgeschichtlichen Kontinuität siehe N. FÜGLISTER, Der heilige Rest, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. v. J. Feiner und Magnus Löhrer, Bd. IV/1, Einsiedeln 1972, 31–34.

realistisch überzuinterpretieren, sagt es den Heidenchristen aber noch mehr. In dem Satz: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (11, 18) ist der Glaube an die bleibende Erwählung Israels ausgesprochen, der seinen Höhepunkt erreicht, wenn der Apostel, einem apokalyptischen Seher gleich, als Mysterium enthüllt: „Verstockung liegt über Israel einem Teil nach, bis die Vollzahl der Heiden das Heil erlangt hat, und so wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht: „Aus Zion wird kommen der Retter, er nimmt hinweg die Gottlosigkeit von Jakob; und das ist der Bund von mir für sie, wenn ich wegnehmen werde ihre Sünden“ (11, 25b–27).

### *Schlußbemerkungen*

Viele Fragen bleiben ohne Zweifel offen, andere sind durch den Gang der Geschichte neu gestellt. In seiner Kritik ging Paulus zu Beginn von Röm 9–11 so weit, den nicht an Jesus Christus glaubenden Juden den Titel „Israel“ abzusprechen (9, 6), aber die Rede vom verstockten Israel einem Teil nach in Röm 11, 25 zeigt, daß auch im Hinblick auf den Ehrentitel „Israel“ die dialektische Redeweise des Apostels berücksichtigt werden muß (vgl. auch 1 Kor 10, 18; Gal 6, 16). Seine so einseitigen Urteile müssen zusammengesehen werden, da sie zusammengehören. Die Geschichte der Paulusforschung ist die Geschichte des Mißverständnisses der einseitigen Äußerungen des Apostels. Jede Kritik an der vielfältigen, sprunghaft dialektischen Argumentationsweise des Paulus sollte anerkennen, daß der auf Grund seines scharfen Intellekts für die spekulative Theologie prädestinierte Apostel doch nicht den Bezug zur Geschichte aufgab und sich in eine geschichtslose Gnosis verlor.

Seiner heilsgeschichtlichen Bestimmung nach blieb für Paulus Israel, auch wenn es im Unglauben verharrt und den Namen „Israel Gottes“ nicht verdient, Volk Gottes. Deshalb ist das Verhältnis der heidenchristlichen Kirche zum Judentum nicht bloß ein allgemein menschliches, sondern ein eminent theologisches Problem. Das Letzte, was der Apostel zu Israel zu sagen hat, ist nicht die Verurteilung des aus christlicher Perspektive gesehenen Unglaubens, sondern der aus dem Schmerz um Israel geborene Ausdruck der Hoffnung auf den Gott, der die Toten lebendig machen kann (Röm 11, 15) und dessen Barmherzigkeit größer ist als sein Zorn (11, 32). So paradox es klingt: Derjenige, der den christlichen Glauben am weitesten vom Judentum zu den Heidenvölkern weggebracht hat, hat wie kein anderer Theologe des Neuen Testaments Israel am stärksten die Treue gehalten.

## Erfahrung des Geistes in der Mystik des heiligen Johannes vom Kreuz\*

Man sagt oft, der Heilige Geist sei für die Christen der unbekannte Gott. Das trifft für unsere Zeit nicht mehr ohne weiteres zu. Im Gegenteil, man kann heute geradezu vom Aufbruch einer neuen Geistfrömmigkeit sprechen. Besonders eindrucksvoll bezeugt das die charismatische Bewegung; glauben doch deren Anhänger, in ihren Gebetsgottesdiensten das Wehen des Geistes ganz unmittelbar zu spüren.

Daß sich gerade in unserer Zeit die Aufmerksamkeit auf das Wirken des Geistes richtet, kommt nicht von ungefähr. Es hängt wohl damit zusammen, daß die Kluft zwischen dem christlichen Glauben und der Welt unserer Erfahrung immer tiefer wird. Man wird sich schmerzlich bewußt, daß der Glaube auch da, wo er festgehalten wird, doch weithin nicht mehr das Leben prägt. So wächst das Verlangen nach einer neuen Erfahrung der christlichen Glaubenswirklichkeit und damit das Verlangen nach dem Geist und dem Erweis seiner Kraft. Denn die Kluft zwischen Glauben und Leben wird ja nach christlicher Auffassung nicht primär durch menschliche Anstrengung überbrückt, sondern vielmehr durch die Kraft des göttlichen Geistes. Der Geist läßt uns die Anwesenheit Gottes erfahren; der Geist verbindet uns mit Jesus von Nazareth. Der Geist ist es, der uns innerlich umwandelt, der uns tröstet und stärkt, der die Wirksamkeit, den Erfolg der christlichen Botschaft garantiert. Kurz gesagt, der Geist ist der Gott in uns, das Prinzip der Gottes- und Christuserfahrung.

Man wird darum die Hoffnung auf eine Erneuerung der Kirche durch ein neues Pfingsten nur begrüßen können. Doch alle Dinge dieser Welt, auch die größten, haben immer zwei Seiten. Mit der größeren Offenheit für das Wirken des Geistes stellt sich auch mit größerer Dringlichkeit die Aufgabe einer Unterscheidung der Geister. Es ist doch offenkundig, daß das Verlangen nach dem „Erweis des Geistes und der Kraft“ (I Kor 2, 4) nicht immer zu einem lebendigeren Glauben führt, sondern oft ein Ausweichen vor dem Glauben bedeutet. Anstatt nüchtern auszuhalten im Glauben und in der Liebe, sucht man nach schneller Befriedigung der augenblicklichen Nöte durch angebliche Erfahrungen, Tröstungen, Erfolgserlebnisse.

Es wäre darum dringend angebracht zu klären, was Erfahrung und Geisterfahrung bedeutet und wie sie möglich ist. Hier soll allerdings keine systemati-

---

\* Der vorliegende Aufsatz gibt einen Vortrag wieder, den der Verf. am 23. Mai 1977 im Vortragswerk der Theologischen Fakultät Trier gehalten hat.

sche Erörterung dieser Probleme erfolgen<sup>1</sup>. Bei Fragen der Erfahrung empfiehlt es sich, bei Erfahrenen selbst in die Schule zu gehen.

Zu den großen Experten des geistlichen Lebens gehört ohne Zweifel Johannes vom Kreuz (1542—1591). Man kann sich natürlich fragen, warum wir unter den vielen Lehrern der Spiritualität gerade ihn auswählen, einen spanischen Karmeliten aus der Zeit der Gegenreformation, einen Theologen also, der uns räumlich und zeitlich und, wie es scheint, auch geistig ziemlich ferne steht. In der Tat, es sind jetzt genau vierhundert Jahre her, daß San Juan bei seinem Versuch, zusammen mit der großen Theresa von Avila den Orden des Karmel zu reformieren, auf den entschiedenen Widerstand seiner Mitbrüder stieß, von diesen in einer erbärmlichen Klosterzelle in Toledo in Haft gesetzt wurde und ebendort (1577/78) die Grundgedanken seiner geistlichen Theologie konzipierte. Doch trotz der zeitlichen Distanz sind die Probleme, vor die sich Johannes vom Kreuz gestellt sah, denen unserer Zeit nicht so ganz unähnlich. Auch damals waren die Christen durch einen gewaltigen Umbruch des Denkens und durch eine fortschreitende Säkularisierung des Lebens dazu herausgefordert, die Kirche zu erneuern und den Glauben in neuer Weise erfahrbar werden zu lassen. Ein neuerdings gerade bei Katholiken verbreitetes Vorurteil will es zwar, daß nur die Reformatoren diese Aufgabe gesehen hätten, während die katholische Kirche damit beschäftigt gewesen sei, ihre Lehre und ihre Institutionen zu verteidigen. Wie sehr demgegenüber auch die Kirche des Tridentinums von einer mächtigen Bewegung der geistlichen Reform getragen war, kann einem gerade an der Gestalt und dem Werk des Johannes vom Kreuz aufgehen<sup>2</sup>.

Sein unmittelbarer Wirkungskreis war zwar begrenzt; er wollte seinen Orden, den kontemplativen Orden des Karmel, reformieren. Daraus ergibt sich auch eine

<sup>1</sup> Vgl. dazu C. HEITMANN — H. MÜHLEN (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* (Hamburg — München 1974); G. EBELING, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, in: ders., *Wort und Glaube III* (Tübingen 1975) 3—28; K. RAHNER, *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten* (Freiburg i. Br. 1977).

<sup>2</sup> Die Werke werden in der folgenden Weise zitiert:

S = *Subida del Monte Carmelo* (Aufstieg zum Berge Karmel).

N = *Noche Oscura* (Dunkle Nacht).

C = *Cántico Espiritual* (Geistlicher Gesang).

L = *Llama de Amor Viva* (Lebendige Liebesflamme).

Neue spanische Ausgabe in: Lucinio RUANO, *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, 9. ed. (BAC 15, Madrid 1975). — Neuere deutsche Übersetzungen: *Sämtliche Werke*, in fünf Bänden, übersetzt von P. ALOYSIUS AB INMAC. CONCEPTIONE und P. AMBROSIIUS A S. THERESIA (München, Kösel-Verlag, 1967); *Sämtliche Werke*, 4 Bände, übertragen von Oda SCHNEIDER und Irene BEHN (Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1961 ff.). Insoweit die Kapiteileinteilung der Kösel-Ausgabe von den übrigen abweicht, wird die Zählung der Kösel-Ausgabe in Klammern gesetzt.

Neuere deutsche Literatur: E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studien über Joannes a Cruce* (Freiburg i. Br. 1954); H. WAACH, *Johannes vom Kreuz* (München 1954);



gewisse Einseitigkeit seiner Theologie. Ihm ging es darum, den Weg zur kontemplativen, mystischen Gotteserfahrung zu weisen. Zwischen dieser und der heute angestrebten sozialen, in die *vita activa* ausmündenden Geisterfahrung gibt es sicher beträchtliche Unterschiede; doch werden die folgenden Ausführungen hoffentlich zeigen, daß die mystische Gotteserfahrung auch für das heutige christliche Leben von grundlegender Bedeutung ist.

Es besteht kein Zweifel, daß San Juan de la Cruz selbst das mystische Einswerden mit Gott erfahren hat. Darüber hinaus aber war es ihm auch gegeben, seine Erfahrung in großartigen Gedichten auszusprechen und in den Symbolen der dunklen Nacht, der Liebesvereinigung, des Aufstiegs zum Berge Karmel, der Flamme, der Quelle usw. dem Unsagbaren bis zu einem gewissen Grade Ausdruck zu verleihen. Noch ein Drittes kommt bei ihm dazu, und das erst macht ihn zum großen Lehrer des geistlichen Lebens: Er hat einige seiner Gedichte selbst kommentiert und damit seine Geisterfahrung theologisch reflektiert. So hat er ganz wesentlich dazu beigetragen, daß die spirituelle Erneuerungsbewegung seiner Zeit nicht abgeglitten ist in das Schwärmertum der angeblich vom Geist erleuchteten *Alumbrados*<sup>3</sup>.

## I

Wie wird nun nach Johannes vom Kreuz Erfahrung Gottes im Geist möglich?

Seine Antwort klingt zunächst ganz vertraut. Es sind Glaube, Hoffnung und Liebe, die uns zur Vereinigung mit Gott führen. Man täusche sich aber nicht. Diese vertrauten Worte bekommen bei Johannes einen neuen Klang, und zwar einen sehr harten, fromme Ohren vielleicht verletzenden Klang. Die Vereinigung mit Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe erfordert vom Menschen einen totalen Verzicht auf alle seine Erkenntnisse, Erinnerungen, auf sein Begehren und Wünschen. Ein kategorisches Nein zu allem, woran der Mensch sein Herz hängen könnte, bildet den Grundtenor im Werk des Johannes vom Kreuz.

„Willst du dahin gelangen, alles zu kosten, suche in nichts Genuß.

Willst du dahin gelangen, alles zu wissen, verlange in nichts etwas zu wissen.

I. BEHN, *Spanische Mystik* (Düsseldorf 1957); H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II* (Einsiedeln 1962) 465—531; R. MOSIS, *Der Mensch und die Dinge nach J. v. K.* (Würzburg 1964); P. VARGA, *Schöpfung in Christus nach J. v. K.* (Wien 1968). Weitere Literatur siehe in der obengenannten spanischen Ausgabe von L. RUANO sowie bei F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz* (BAC 279, Madrid 1968).

<sup>3</sup> Vgl. A. WINKLHOFER, J. v. K. und die Surius-Übersetzung der Werke Taulers, in: J. AUER — H. VOLK (Hrsg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart*. M. Schmaus zum 60. Geburtstag (München 1957) 317—348; A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados* (Madrid 1972); M. ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500—1700)* (Madrid 1975) 354—370.

Willst du dahin gelangen, alles zu besitzen, verlange in nichts etwas zu besitzen.

Willst du dahin gelangen, alles zu sein, verlange in nichts etwas zu sein<sup>4</sup>."

Diese Verse hat er unter eine Zeichnung geschrieben, die den Aufstieg zum Berge Karmel, zum Land der göttlichen Fülle, des göttlichen Alles (*todo*) veranschaulichen soll. Es führt nur ein einziger, ganz schmaler Weg da hinauf, der Weg des Nichts (*nada*).

Das Denken im Rhythmus des Alles und Nichts ist bei ihm keineswegs rhetorische Übertreibung. In den Prosakommentaren beschreibt er ganz methodisch den Weg des totalen Verzichts bis in seine psychologischen Konsequenzen und gibt praktische Anweisungen dafür. Am Beginn steht der Verzicht auf das sinnliche Begehren, das Eingehen in die Nacht der Sinne. Das bedeutet aber nicht, wie man es bei einem asketischen Schriftsteller vielleicht annehmen möchte, daß er das Sinnenhafte zugunsten des Geistigen abwertet. Nein, mit derselben Radikalität verlangt er vom Menschen auch einen totalen Verzicht auf alle seine geistigen Fähigkeiten. Der Glaubende muß nach San Juan auf alles menschliche Erkennen verzichten und sich in der Nacht des Geistes allein vom göttlichen Du leiten lassen. Die Liebe ihrerseits erfordert den Verzicht auf jedes eigene Wollen und besteht in der reinen Hingabe an den Willen Gottes. Die dritte der göttlichen Tugenden, die Hoffnung, setzt er, darin wohl am originellsten, in Beziehung zum Gedächtnis des Menschen und beschreibt sie als ein Loslassen aller Erinnerungen und ein Hineingehen in die dunkle, völlig unbestimmte Zukunft<sup>5</sup>.

Die Forderung nach totalem Verzicht erstreckt sich nach Johannes nicht nur auf das ungeordnete, sündhafte Begehren, sondern auf das Begehren schlechthin, und hier wiederum nicht nur auf das Begehren von materiellem Besitz, nein, auch die Anhänglichkeit an andere Menschen, das Streben nach geistigen Werten, ja selbst die Beschäftigung mit übernatürlichen Gütern und Werten fallen unter das Gebot des absoluten Verzichtes. Im Hinblick auf seine Adressaten behandelt San Juan gerade den letzten Punkt ziemlich ausführlich. Er leugnet nicht, daß es im Leben des Christen Beweise des Geistes und der Kraft geben kann, außerordentliche Charismen, Wunder, Visionen, Eingebungen, geistliche Tröstungen. Trotzdem zeigt er gerade diesen Phänomenen gegenüber eine merkwürdige Reserve. Das Problem besteht für ihn nicht nur in der Unterscheidung der Geister. Auch wenn mit einiger Sicherheit feststeht, daß z. B. eine innere Eingebung nicht Produkt der menschlichen Einbildungskraft ist und auch nicht vom Teufel kommt, sondern wirklich vom Geist Gottes, so gibt er doch zu bedenken, daß eine Beschäftigung damit für das geistliche Leben des Menschen letztlich mehr Nach-

<sup>4</sup> S I 13; Übersetzung nach Kösel-Ausgabe I, S. 24 und 66.

<sup>5</sup> Vgl. A. BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Bibliothèque de Spiritualité 8 (Paris 1971).

teile und Gefahren bringt als Vorteile. Darum stellt er die Faustregel auf, man solle am besten alle diese Dinge von vornherein ablehnen, zumal die damit von Gott intendierte Gnadenwirkung auch ohne menschliches Zutun erreicht wird<sup>6</sup>. Nicht minder radikal ist etwa seine Kritik der religiösen Bilder. Zwar lehnt er nicht, wie manche Reformatoren, religiöse Darstellungen in der Kirche grundsätzlich ab; aber er, der offenkundig selbst eine starke ästhetische Veranlagung besaß, sieht in der Freude an religiösen Bildern vorwiegend eine Gefahr für den wirklichen Verkehr mit Gott. Darum läßt er Bilder Christi und der Heiligen in der Kirche nur insoweit gelten, als sie, möglichst kunstlos, ganz von sich weg auf die dargestellte Sache hinweisen. Ja letztlich soll der Beter alle Bilder und die aus ihnen stammende Befriedigung meiden<sup>7</sup>. Bildmeditation also oder Ikonenfrömmigkeit sind für ihn kein Weg zu Gott.

Kaum einer hat je so radikal alle Formen der religiösen Erfahrung kritisiert wie San Juan. Für ihn gibt es nur den Weg der Nichterfahrung oder der Erfahrung des Nichts. Der Mensch muß alle seine Erkenntnisse und Erfahrungen preisgeben, ja er muß auch seine negierende Aktivität selbst loslassen. So gelangt er schließlich zu dem Punkt der vollkommenen Stille und Passivität, wo nichts mehr sein Begehren zieht, weder nach oben noch nach unten; es ist ein „Ruhens im Zentrum der Demut“<sup>8</sup>.

Gerade das bedeutet nun aber für Johannes vom Kreuz alles andere als ein Verlöschen des Menschen im Nichts; vielmehr ist das der Moment, wo der Mensch frei wird für die Begegnung mit Gott selbst. So heißt es in der „Dunklen Nacht“<sup>9</sup>: „Wenn du . . . dein Begehrungsvermögen in Dunkelheit, deine Neigungen in Trockenheit und Bedrängnis, deine Seelenkräfte zu jeder inneren Übung unfähig findest, so betrübe dich deshalb nicht, sondern halte es für ein glückliches Anzeichen; denn jetzt ist Gott daran, dich von dir selbst zu befreien.“ Johannes empfindet also das Loslassen aller sinnlichen und geistigen Werte letztlich nicht als etwas Negatives, sondern als Weg zur höchsten Positivität. Als echter Sohn der Konquistadoren, die die Neue Welt entdeckt haben, weiß er, daß auch im geistigen und geistlichen Bereich nur der wirklich Neues gewinnt, der bereit ist, die gewohnten Bahnen des Denkens zu verlassen und sich auf das Abenteuer neuer, nie begangener Wege einzulassen. Die dunkle Nacht, in der alles Licht und Leben im Haus des menschlichen Daseins erlöscht, ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß sich die Seele in aller Heimlichkeit davonstellen und dem Ruf ihres göttlichen Geliebten folgen kann. Darum preist er das Eingehen in die Nacht als ein glückbringendes Abenteuer. Es ist die Nacht, in deren Dunkel sich die Liebenden treffen und vereinigen können:

<sup>6</sup> S II 16 (14).

<sup>7</sup> S III 35—37 (34—36).

<sup>8</sup> S I 13 n. 13.

<sup>9</sup> N II 16 n. 7; Übersetzung nach Kösel-Ausgabe II, 137.



„O Nacht, die Führer war / O Nacht, viel liebenswerter als die Morgenröte / O Nacht, die du verbunden / die Liebste dem Geliebten / In den Geliebten die Geliebte umgewandelt<sup>10</sup>.“

In dieser Nacht des Glaubens kommt es zu einer wirklichen und unmittelbaren Erfahrung Gottes selbst, zur „dunklen Kontemplation“ Gottes<sup>11</sup>. Während San Juan diese im Glauben mögliche Beschauung Gottes deutlich von der himmlischen Schau Gottes unterscheidet, reicht nach ihm die Liebe schon im irdischen Leben weiter. Es kommt zu einer völligen Vereinigung der Liebenden. Die dabei verwendeten Termini, das Berührtwerden des Menschen durch Gott, das Fühlen und Kosten der göttlichen Schönheit und Süßigkeit, weisen darauf hin, daß Johannes diese Vereinigung mit Gott in Glaube und Liebe als wirkliche Erfahrung des schon gegenwärtigen Gottes versteht.

Es gibt also für Johannes vom Kreuz, der so entschieden den Verzicht auf alle Formen religiöser Erfahrung verlangt, durchaus eine Erfahrung Gottes selbst, freilich eine gänzlich ungegenständliche, dunkle Erfahrung, die, obwohl sie im Bild einer menschlichen Liebesvereinigung geschildert wird, nicht durch geschöpfliche Formen, Bilder und Erfahrungen vermittelt ist. San Juan kennt keinen Aufstieg des Menschen zu Gott auf den Stufen der Schöpfung, keine *via eminentiae*; er kennt nur die *via negationis*, den Weg des Nichts; dieses Nichts aber ist nicht das Nichts der Sinnlosigkeit, sondern die uns zugewandte Seite des göttlichen Alles.

## II

Halten wir nach diesem Überblick über den Weg des Johannes vom Kreuz ein wenig inne und fragen uns nach dessen Bedeutung. Manche werden fasziniert sein von dieser radikalen Mystik des Nichts, von dieser auf die Spitze getriebenen *theologia negativa*. Selten hat ein Theologe so radikal alles, auch die höchsten geistlichen Güter und Werte, in seine Kritik des Endlichen einbezogen. Trotzdem läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob dies noch dem christlichen Gottes- und Weltverständnis entspricht. Äußert sich da nicht eher eine totale Weltverneinung, wie wir sie in der Zeit des Barock als Gegenpol zur Weltbejahung öfter antreffen, wo die Desillusionierung (*desengaño*), das Freiwerden von den Täuschungen dieser Welt, nahezu zur höchsten Tugend erhoben wird? Warum spricht San Juan kaum von der Nächstenliebe, die doch nach biblischer Überzeugung das Kriterium der Gottesliebe darstellt? Warum spielt in seinem Werk das sakramentale

<sup>10</sup> Gedicht „En una noche oscura“ str. 5; Übersetzung von E. STEIN, a. a. O. (Anm. 2) S. 37.

<sup>11</sup> S II 7 (6) n. 13; S II 10 (9) n. 4. — Zum Begriff der Beschauung vgl. A. BRUNNER, Der Schritt über die Grenze. Wesen und Sinn der Mystik (Würzburg 1972); R. C. LEPAK, The Nature of Infused Contemplation (Saint Paul, Minnesota, 1975 = Diss. Fribourg 1973).

Leben der Kirche eine so geringe Rolle, desgleichen das aktive, apostolische Wirken des Christen in der Welt? Müßte seine Kritik der religiösen Bilder nicht letzten Endes auch das Bild Gottes par excellence treffen, nämlich Jesus von Nazareth, den menschgewordenen Sohn Gottes<sup>12</sup>?

Es ist bekannt, daß seine Mitstreiterin, Theresa von Avila, zwar auch die Welt als eine üble Farse bezeichnete<sup>13</sup>, im ganzen aber doch weit realistischer über die Möglichkeiten und Notwendigkeiten des religiösen Lebens in der Welt dachte und sich zuweilen über den Spiritualismus ihres Gefährten lustig machte<sup>14</sup>. Es ist nicht auszuschließen, daß sie auch an San Juan denkt, wenn sie in ihrer Autobiographie vor den Theologen warnt, die die Bilder Jesu aus den Kirchen verbannen möchten und so nach ihrer Überzeugung die Bedeutung der Menschheit Jesu verkennen<sup>15</sup>.

Hat Johannes vom Kreuz wirklich all das übersehen? Keineswegs. Er setzt das religiöse Leben in seinen vielfältigen Formen voraus. Wenn er es nicht eigens behandelt, dann deshalb, weil er in seinen Werken ein anderes Anliegen verfolgt. Er hat die Situation vor Augen, wo einer trotz besten Willens keine Freude mehr am religiösen Leben empfindet, wo einer von seinen Freunden enttäuscht wird, wo einer in seinem Schaffen nicht mehr vorankommt, wo sich von ferne das endgültige Scheitern im Tode ankündigt; und er fragt sich, wie diese negativen Erfahrungen religiös zu deuten sind.

Die Frage kommt bei ihm aus persönlichem Erleben. Jene Monate der Haft in Toledo, wo er jeden menschlichen und auch geistlichen Trost entbehren mußte, sind der Schlüssel zum Verständnis seiner Gedanken. „Wohin hast du dich verborgen“, so beginnt der Geistliche Gesang, den er während seiner Haft konzipiert hat. Hier hat er wohl auch die Antwort gefunden, nicht nur auf seine persönliche Not, sondern auf die Frage nach dem Sinn negativer Erfahrungen im christlichen Leben überhaupt, nämlich: Gerade die negativen Erfahrungen machen den Menschen offen für die Begegnung mit Gott. Alle positiven Bemühungen des Menschen, Gebet, Meditation, Tugendstreben und so fort, sind wohl entfernte Vorbereitungen; die entscheidende Öffnung des Menschen für Gott aber ereignet sich nur im Scheitern. „Sooft die Seele . . . Fortschritte macht, geschieht es meist auf eine Weise, wie sie es am wenigsten vermutet, ja für gewöhnlich auf einem Weg, auf dem sie verloren zu sein wähnt“<sup>16</sup>. Sehr energisch wehrt er sich darum gegen unerleuchtete Seelenführer, die bei solchen Erfahrungen der Trostlosigkeit

<sup>12</sup> Vgl. die Einwände bei BALTHASAR a. a. O. (Anm. 2) S. 525—527.

<sup>13</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, Libro de la vida 21, 6, in: Obras completas I (BAC 74, Madrid 1951) 719.

<sup>14</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, Vejamen, in: Obras completas II (BAC 120, Madrid 1954) 947—950.

<sup>15</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, Libro de la vida 22, in: Obras completas I (Anm. 13) 722—730.

<sup>16</sup> N II 16 n. 8; Übersetzung nach Kösel-Ausgabe II, 137.

nur zu verstärkter Willensanstrengung aufrufen. Nein, es gilt, solche negativen Erfahrungen innerlich anzunehmen, ja sie durch aktiven Verzicht, durch Abtötung zu unterstützen und sich so auf das endgültige Loslassen aller Dinge und Menschen im Tode einzüben.

### III

So stellt sich nun mit neuer Dringlichkeit die Frage nach dem Grund dieser negativen Einstellung zur Welt? Warum kann der Mensch nur in der totalen Nacht der Sinne und des Geistes, also in der Nichterfahrung, Gott selbst erfahren?

Für Johannes vom Kreuz ergibt sich dies einfach aus dem Gegenstand der Erfahrung. Es geht um die Erfahrung Gottes selbst; Gott aber ist der alles Geschöpfliche, alle Form und Gestalt Transzendierende. Jedes Festhalten an einer bestimmten Erfahrung würde darum nur den Weg dazu versperren, den göttlichen Gott zu erfahren oder, wie er sagt, „Gott in Gott“ zu erfahren. Der Mensch würde sich mit den Gaben Gottes begnügen, und das heißt nach San Juan, der Mensch würde sich selbst in Gott suchen<sup>17</sup>. So wird Johannes nicht müde, an immer neuen Beispielen zu erläutern, daß die Geschöpfe im Vergleich zu Gott nichts sind, daß es keine Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott gibt und daß darum kein Geschöpf, auch nicht der Mitmensch, die Vereinigung mit dem transzendenten Gott vermitteln kann<sup>18</sup>.

Der transzendente Gott ist für Johannes zugleich der freie, persönliche Gott der biblischen Offenbarung. Von daher wird noch deutlicher, daß der Mensch nur durch den Verzicht auf alle Dinge zu Gott gelangen kann. Jedes menschliche Begehren würde die Freiheit Gottes eingrenzen, sich so zu offenbaren, wie er es will<sup>19</sup>.

Beachtet man diese Argumentation, dann wird man Johannes vom Kreuz nicht Weltverneinung und Menschenverachtung vorwerfen können. Die negative Dynamik in seinem Werk will vielmehr zu der Einsicht führen, daß der Mensch, sich selbst überlassen, mit zu wenigem zufrieden wäre; sie zeigt, daß Gott größer ist als unser Herz, als unsere Erfahrung, als wir selbst<sup>20</sup>. Das Loslassen aller geschöpflichen Gaben Gottes hat zum Ziel, Gott selbst als Gabe empfangen zu können.

<sup>17</sup> S I 5; S II 7 (6) n. 5.

<sup>18</sup> S I 4—5; S II 8 (7); S III 2 (1). — Vgl. zum Ganzen J. BENDIEK, Gott und Welt nach J. v. K.: Philosophisches Jahrbuch (1972) 88—105.

<sup>19</sup> S II 4 (3) n. 2; S II 22 (20).

<sup>20</sup> Vgl. R. BRAGUE, Was heißt christliche Erfahrung?, in: Internationale Katholische Zeitschrift 5 (1976) 481—496.

Von diesen Gedankengängen her wird nun auch verständlich, daß Jesus Christus in der Welt des Johannes vom Kreuz einen zentralen Platz einnimmt. Gerade weil San Juan im Namen der göttlichen Freiheit alles Festhalten des Menschen an den Geschöpfen kritisiert, muß er ebenso entschieden die freie Selbstoffenbarung dieses Gottes in Jesus bejahen. Ja seine Kritik an allen Formen religiöser Erfahrung ist letzten Endes christologisch motiviert. Weil Jesus die von Gott selbst geschenkte Form der Gotteserfahrung darstellt, darum kann es neben ihm keine anderen Formen religiöser Erfahrung mehr geben<sup>21</sup>.

In einer großartigen Rede läßt er den himmlischen Vater einem Menschen, der nach besonderen Offenbarungen verlangt, so antworten<sup>22</sup>: „Ich habe dir schon alles gesagt in meinem Worte, das mein Sohn ist. Ich habe dir weiter nichts zu offenbaren, was mehr wäre als er... Willst du, daß ich dir mit tröstenden Worten antworte, dann blicke auf meinen Sohn, wie er mir gehorcht und mir untertan und in Schmerzen ist, dann wirst du sehen, wie viel er dir antwortet... Wenn du noch andere Visionen und göttliche oder körperliche Offenbarungen wünschst, blicke auf ihn, den Menschgewordenen, und du wirst in ihm mehr finden, als du gedacht hast.“

In der Deutung Jesu bleibt San Juan dem vorhin skizzierten Verständnis von Gotteserfahrung treu. Es ist nicht das Leben Jesu mit seinen Wundern und Zeichen, das uns Gott offenbart. Selbstverständlich zweifelt Johannes nicht an der Existenz der Wunder; aber sie haben seiner Auffassung nach für das Glaubensleben nur einen begrenzten Wert, und er vergißt nicht, darauf hinzuweisen, welcher Schaden aus einer übermäßigen Wertschätzung der Wunder Jesu entstehen kann. Nein, die eigentliche Offenbarung Gottes für die Menschen hat am Kreuz stattgefunden. Jesus hat die Menschen dadurch erlöst, daß er sich am Kreuz in der Nacht der Sinne und des Geistes, verlassen von seinen Freunden, verlassen auch von seinem himmlischen Vater, dennoch vorbehaltlos dem Willen seines Vaters hingegen hat<sup>23</sup>.

Es ist bezeichnend, daß bei Johannes vom Kreuz an diesem Punkt auch Vision und Bild zu ihrem Recht kommen. In einer kleinen Tuschezeichnung hat er eine Vision des Gekreuzigten festgehalten. Es ist die Darstellung eines seltsam verzerrten Christus, mit vornüberge sacktem Kopf; ein Bild von suggestiver Kraft,

---

<sup>21</sup> Die Christozentrik der Gedanken des J. v. K. wurde in neuerer Zeit besonders herausgearbeitet von GIOVANNA DELLA CROCE, Christus in der Mystik des heiligen Johannes vom Kreuz: Jahrbuch für mystische Theologie 10 (1964) 1—123, und von P. VARGA a. a. O. (Anm. 2). — Daß die Konzentration auf die Christusoffenbarung zwar weitere Offenbarungen, nicht aber die menschliche Vernunft ausschließt, wird in S II 22 (20) mehrmals betont.

<sup>22</sup> S II 22 (20) n. 5.

<sup>23</sup> S II 7 (6).

das immer wieder Künstler zur Nachahmung angeregt hat bis hin zum „Cristo de San Juan de la Cruz“ von Salvador Dalí<sup>24</sup>.

Jesus Christus, der gekreuzigte Gottmensch, das menschengewordene ewige Wort Gottes, ist also nach San Juan die Erfahrung Gottes schlechthin. Er, und nicht einfach der unendliche Gott im allgemeinen, ist der Geliebte, mit dem sich die menschliche Seele vereinigt. In Jesus vermag der Mensch dann auch den Vater und den Geist zu erfahren<sup>25</sup>. Zugleich findet er durch Jesus auch ein neues, positives Verhältnis zur Welt. Es mag zunächst überraschen, daß derselbe Johannes, der die ganze Schöpfung im Vergleich zu Gott als ein Nichts empfindet, in überschwänglicher Weise die göttliche Schönheit der Welt besingt. Die liebende Seele, die darauf wartet, daß sich im kristallklaren Wasser der Quelle die Augen des göttlichen Geliebten ausformen<sup>26</sup>, findet ihn in allen Bereichen der Natur. Der Geistliche Gesang bringt dies in Strophen von unvergleichlicher Schönheit zum Ausdruck<sup>27</sup>:

„Mein Geliebter, die Berge / die einsamen, waldigen Täler / die fernen Inseln / die rauschenden Flüsse / das Flüstern der verliebten Lüfte / die Nacht, ihre Ruhe vor Anbruch der Morgenröte / die Musik der Stille / die klingende Einsamkeit / das Mahl, das erquickt und die Liebe weckt.“

All das ist kein Widerspruch zu der Behauptung, die Geschöpfe seien im Vergleich zu Gott nichts. Gerade deshalb können sie ganz von Gott erfüllt werden, so wie auch der Mensch erst in seiner Nichtigkeit Gott selbst erfahren kann. Es widerspricht auch nicht seiner These, daß die Schöpfung keine Leiter zu Gott hin darstelle; denn es handelt sich hier nicht um ein Aufsteigen durch die Schöpfung zum Schöpfer, sondern um ein Erkennen der Geschöpfe in Gott, in ihrer göttlichen Ursache. In diesem Zusammenhang findet Johannes auch einige positive Sätze über die Nächstenliebe, die, von der Gottesliebe inspiriert, zu einer größeren Freiheit und Innigkeit gelange<sup>28</sup>; im allgemeinen jedoch besingt er nur die Schönheit der Natur in Gott.

Aber noch einmal sei betont: Es gibt für ihn keinen allmählichen Aufstieg über die Stufen der Liebe zur Schöpfung und zum Mitmenschen hin zur Gottesliebe. San Juan kennt nur einen einzigen Weg, der den Menschen zur Vereinigung mit Gott führt und ihn in Gott auch die Mitmenschen und die ganze Welt neu finden läßt; dieser Weg ist Jesus, der gekreuzigte Sohn Gottes. Im „Gebet der verliebten

<sup>24</sup> Vgl. dazu L. RUANO, *Vida y Obras* (Anm. 2) S. 446; BALTHASAR, *Herrlichkeit II*, 523–525; RUIZ SALVADOR, *Introducción* (Anm. 2) 359.

<sup>25</sup> Über die Erfahrung des Geistes im trinitarischen Sinn spricht San Juan vor allem in I.

<sup>26</sup> C (Fassung B) str. 12.

<sup>27</sup> C (Fassung B) str. 14–15; Übersetzung von J. BENDIEK, a. a. O. (Anm. 18) S. 96.

<sup>28</sup> S III 21 n. 1. Siehe weitere Stellen bei L. RUANO, *Vida y Obras* (Anm. 2) S. 1021.



Seele“ findet diese christozentrische Gottes- und Welterfahrung einen vollendeten Ausdruck:

„Mein sind die Himmel, und mein ist die Erde. Die Völker sind mein, die Gerechten und die Sünder, die Engel, die Mutter Gottes und alle Dinge sind mein. Gott selbst ist mein und für mich, weil Christus mein ist und ganz für mich<sup>29</sup>.“

#### IV

Im Hinblick auf das eingangs gestellte Problem der Erfahrung Gottes im Geist seien nun im Anschluß an die Gedanken des Johannes vom Kreuz drei Thesen formuliert:

1. Im Glauben an Jesus ist für den Menschen eine Erfahrung Gottes möglich; darin besteht geradezu die Bestimmung des Menschen. Mit wahrhaft prophetischem Eifer hat Johannes vom Kreuz den Satz der christlichen Überlieferung erläutert, daß nur Gott selbst, der alle seine geschöpflichen Gaben unendlich übersteigt, dem Menschen genügen kann.

2. Wir erfahren die Anwesenheit des göttlichen Geistes in unserem Leben primär nicht in besonderen charismatischen Erlebnissen, nicht in inneren Eingebungen und dergleichen, sondern weit eher im Scheitern unserer Bemühungen, etwa da, wo einer trotz aller bitteren Enttäuschung nicht verzweifelt. In einer schönen Meditation über die „Erfahrung des Geistes“ hat Karl Rahner an zahlreichen Beispielen gezeigt, wie so im Alltag jedes Christen Geisterfahrung möglich wird<sup>30</sup>.

3. Es gibt auch eine Erfahrung des Geistes in den positiven Aktivitäten unseres Lebens, nämlich da, wo wir Zeugnis geben von dem Geist Christi, der uns in der Gnade und in den Sakramenten geschenkt wird. Die Erfahrung des Geistes nimmt hier also die Form der Sendung, des Zeugnisses an. Es ist eine Bewegung von Gott in die Welt hinein auf den Mitmenschen zu; es ist eine Aktivität, die aus der Kontemplation Gottes kommt<sup>31</sup>.

Es entspräche nicht dem Geist des Johannes vom Kreuz, mit solchen Thesen abzuschließen. Über alle seine theologischen Darlegungen hat er seine Gedichte gestellt. Darum sollen am Schluß einige Verse aus seinem Gedicht von dem

<sup>29</sup> Dichos de luz y amor n. 26. Vgl. Kösel-Ausgabe V, 117—118.

<sup>30</sup> Siehe Anm. 1.

<sup>31</sup> Vgl. BRAGUE a. a. O. (Anm. 20) und VARGA, Schöpfung in Christus (Anm. 2) S. 132—143.

„gewissen Etwas“ stehen. Um die unaussprechliche Erfahrung des göttlichen Geistes doch bis zu einem gewissen Grade auszusagen, greift er eine Redeweise auf, die seit Cicero und Augustinus in den verschiedenen Bereichen der abendländischen Kultur in verschiedener Nuancierung gebräuchlich ist, nämlich das Fasziniertsein von einem „Ich weiß nicht was“ oder, wie man im Deutschen gewöhnlich sagt, von einem „gewissen Etwas“, das sich nicht in die üblichen Kategorien der Schönheit einordnen läßt<sup>32</sup>.

„An alle Schönheit dieser Welt werd ich mich nie verlieren, /  
 nur an ein ‚Ich weiß nicht was‘, das sich wohl einmal findet. /  
 Ist des Menschen Geist einmal nur von Gott berührt, /  
 kann ihn nichts zufriedenstellen als die Gottheit selbst. /  
 Gottes Schönheit ist im Glauben sichtbar nur, /  
 drum spürt er nach einem ‚Ich weiß nicht was‘, /  
 das sich wohl einmal findet<sup>33</sup>.“

<sup>32</sup> Vgl. zum Ausdruck „un no sé qué“ D. ALONSO, La poesía de San Juan de la Cruz (Madrid 1966); RUIZ SALVADOR, Introducción (Anm. 2) S. 167—168; J. CAMÓN AZNAR, Arte y pensamiento en San Juan de la Cruz (Madrid 1972) 184—186; E. KÖHLER, Art. Je ne sais quoi, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. RITTER, IV (Basel — Stuttgart 1976) 640—644.

<sup>33</sup> Gedicht Nr. 11: Por toda la hermosura / nunca yo me perderé, / sino por un no sé qué / que se alcanza por ventura (Glosa). — Que estando la voluntad / de Divinidad tocada, / no puede quedar pagada / sino con Divinidad; / mas, por ser tal su hermosura / que sólo se ve por fe, / Gústala en un no sé qué / que se halla por ventura (str. 5). — Vgl. auch C str. 7.

## Zwischen Reflexion und Entscheidung (1. Teil)

Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der praktischen Theologie\*

„Der Sinn für die pastoralen Fragen und der Blick auf den Glaubensbruder gehören von Anfang an zu Karl Rahners theologischen Dimension<sup>1</sup>.“ K. Lehmann charakterisiert mit diesem Satz einen Grundzug in der Theologie K. Rahners, der für sein ganzes Denken maßgeblich ist und der darum sich auch in zahlreichen Veröffentlichungen explizit niedergeschlagen hat. Zu nennen sind hier die sogenannten „frommen“ Bücher Rahners, die für viele Zeitgenossen „Wegweiser zu einer lebendigen christlichen Spiritualität geworden<sup>2</sup>“ sind. Des weiteren legen die zahlreichen „Beiträge zur Pastoraltheologie<sup>3</sup>“ eindrucksvolles Zeugnis von der beständigen Mühe Rahners ab, akademisch-theologische Theorie und kirchlich-pastorale Praxis miteinander zu vermitteln und ins Gespräch zu bringen. Diesen „ursprünglich und zentral von der Mitte der Theologie herkommenden Dienst an der Praxis und nicht zuletzt an deren Theorie<sup>4</sup>“ setzte er gewissermaßen konsequent mit seinen Bemühungen um eine wissenschaftliche Erweiterung und wissenschaftstheoretische Vertiefung der praktischen Theologie fort, die ihren eindrucksvollsten Niederschlag in dem Entwurf und den Ausführungen des „Handbuches der Pastoraltheologie<sup>5</sup>“ gefunden haben. Daß damit Rahners Sorge um diese theologische Disziplin sowie um die pastorale Praxis noch keineswegs ihren Abschluß erreicht hat, beweisen neuere Veröffentlichungen zur Genüge.

Um so mehr muß es verwundern, daß diese Dimension im theologischen Denken Rahners in der Diskussion über seine Theologie nur wenig Beachtung

---

\* Es handelt sich hier um einen leicht überarbeiteten Abschnitt aus der Dissertation des Verfassers „Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie“ (im Druck).

<sup>1</sup> K. LEHMANN, Karl Rahner, in: H. VORGRIMLER/R. VAN DER GUCHT (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Freiburg 1970, 143—181, hier: 172.

<sup>2</sup> Ders., Karl Rahner und die Pastoral, in: Karl Rahner 70 Jahre (Sonderdruck des Herder-Verlages), Freiburg 1974, I.

<sup>3</sup> So der Untertitel des Sammelbandes „Sendung und Gnade“ (Innsbruck 1959).

<sup>4</sup> K. LEHMANN, Karl Rahner, a. a. O., 173.

<sup>5</sup> F. X. ARNOLD u. a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie, 5 Bde. in 6 Teilbänden (Bd. 5: Lexikon), Freiburg 1964—1972 (teilw. in überarb. 2. Auflage); im folgenden „HPTb“ abgekürzt.



findet. Das braucht natürlich nicht zu bedeuten, daß sie in der pastoralen Praxis nicht doch einen nachhaltigen Einfluß ausübt. Gleichwohl ist es bemerkenswert, daß selbst innerhalb der praktischen Theologie Rahners Beitrag nicht mit der Gründlichkeit diskutiert worden ist, die ihm eigentlich gebührt. Im Gegenteil, die Konzeption des „Handbuches“ gilt bereits weithin als überholt, insbesondere weil es zu wenig interdisziplinär angelegt sei und darum den Gegebenheiten und Erfordernissen der kirchlichen Praxis nicht gerecht werde. Das „Handbuch“, so heißt es, hat die praktische Theologie nicht konsequent genug aus der Vorherrschaft der Dogmatik befreit<sup>6</sup>.

Gerade in einer solchen Situation, in der innerhalb der praktischen Theologie Ausschau nach einer tragfähigen Grundlage gehalten wird, dürfte es angebracht sein, sich daran zu erinnern, daß die Initialzündung zu einer solchen Neuorientierung zu einem wesentlichen Teil immer noch Rahners Überlegungen zu verdanken ist, und darum zu prüfen, „ob es in der wissenschaftstheoretischen Grundkonzeption K. Rahners nicht heilsame Korrekturen zu Tendenzen in der heutigen praktischen Theologie gibt, die nicht genug beachtet werden können“<sup>7</sup>.

## 1. Anliegen und Kontext der praktischen Theologie K. Rahners

Wie bereits angedeutet, können innerhalb der praktisch-theologischen Überlegungen Rahners drei Ebenen der Reflexion unterschieden werden: Die erste Ebene könnte man als Wort in der und für die Pastoral, als unmittelbare Praxisbeiträge bezeichnen. Es handelt sich hier um Sammlungen von Predigten, Gebeten, Meditationen u. ä. Die zweite Ebene umfaßt Beiträge zur Theorie der christlichen und kirchlichen Praxis. Neben den explizit als „pastoraltheologisch“ bezeichneten Aufsätzen dürften dieser Rubrik auch zahlreiche „dogmatische“ Veröffentlichungen zugeordnet werden, insofern hier für die pastorale Praxis relevante Themen aufgegriffen werden<sup>8</sup>. Der dritten Ebene sind die zahlreichen Überlegungen zur wissenschaftstheoretischen Bestimmung der praktischen Theologie zuzuordnen.

So zutreffend und hilfreich diese Unterscheidung auch sein mag, so darf sie jedoch nicht dazu verführen, das grundsätzliche Aufeinanderbezogensein der drei Ebenen und ihre innere Verbundenheit außer acht zu lassen. Das könnte nämlich leicht die Konsequenz haben, daß die sogenannten „Praktiker“ auf Grund eines unmittelbaren Verwertungsinteresses nur noch Schriften aus der ersten Ebene heranziehen, während die „Theoretiker“ sich ausschließlich der zweiten und dritten

<sup>6</sup> Vgl. z. B. F. KLOSTERMANN/R. ZERFAß (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München—Mainz 1974, 132—205 (bes. die Beiträge von H. Schuster und R. Zerfaß).

<sup>7</sup> K. LEHMANN, *Karl Rahner und die Pastoral*, a. a. O., IV.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. in den „Schriften“ die Beiträge unter den Rubriken „Ekklesiologie“, „Kirche und Welt“, „Fragen in der Kirche“, „Kirche in der Welt“.

Ebene zuwenden. Besser ließe sich Rahners Intention kaum verfehlen. Sein zentrales Anliegen war und ist, zu einer reflektierten und methodisch kontrollierten Pastoral anzuleiten und zu befähigen. Um das zu erreichen, sind nach seiner Überzeugung praktische Beispiele ebenso wichtig wie wissenschaftstheoretische Reflexionen. Ja, Rahner ist der Ansicht, daß theoretische Bemühungen sich auf Dauer als praktischer erweisen dürften „als leicht handhabbare Rezepte, die nur hier und heute stimmen, dort und morgen aber nicht“<sup>9</sup>. Was es für Folgen hat, wenn man sich einem „billigen Nützlichkeitsdenken“<sup>10</sup> beugt und sich auf ein „Sammelsurium von praktischen Konsequenzen“ (VIII, 139)<sup>11</sup>, die sich aus den übrigen theologischen Disziplinen ergeben mögen, beschränkt — womöglich noch ergänzt um eine „Sammlung psychologischer, didaktischer, soziologischer Klugheitsregeln, die aus der einfachen Seelsorgepraxis unmittelbar gewonnen werden“ (ebd.) —, also Pastoraltheologie entsprechend der bislang vorherrschenden Meinung als eine praktische Anweisung für die Seelsorge versteht und begreift<sup>12</sup>, das läßt sich nach Rahner an dem vorfindbaren Erscheinungsbild einer kirchlichen Praxis „ablesen“, in der vieles „zufällig, ängstlich, ja reaktionär“<sup>13</sup> geblieben sei; nach einer theologisch fundierten und der Situation der Gegenwart gerecht werdenden Pastoral suche man — von Ausnahmen abgesehen — vergeblich (vgl. ebd.).

Demgegenüber formuliert Rahner als Ziel einer für Gegenwart und Zukunft adäquaten praktischen Theologie, die ganze Kirche — denn die Gläubigen seien ja nicht bloß „Objekt“, sondern „Subjekt“ kirchlicher Heilssorge —, insbesondere aber alle amtlichen und nichtamtlichen Träger konkreter Glaubensverantwortung nicht nur zur Erfüllung ihrer „unmittelbar obliegenden seelsorglichen Aufgabe, sondern auch zu einer aktiven Mitverantwortung am ganzen Selbstvollzug der Kirche“ (IX, 133) heranzubilden, damit jeder auf seine Weise die großen und kleinen Entscheidungen der Kirche mittragen könne. Die dafür erforderliche praktische Theologie sei — etwa im Unterschied zu den anderen theologischen Disziplinen — nicht dadurch charakterisiert, daß sie „mehr in Einzelheiten eingeht, ‚praktischer‘ wird, ‚Anwendungen‘ macht, die ἐπιστήμη zu einer τέχνη konkretisiert“<sup>14</sup>. Dann wäre sie keine Wissenschaft mehr, sondern nur „eine praktische Initiation erzieherischer und einübender Art in die Seelsorge (ein Geschäft also, das im Grunde dem Spiritual, dem Seminarregens oder dem

<sup>9</sup> F. KLOSTERMANN/K. RAHNER/V. SCHURR, Vorwort zur 2. Auflage, in: HPTH<sup>2</sup> I, 6.

<sup>10</sup> K. RAHNER, Ekklesiologische Grundlegung, in: HPTH<sup>2</sup> I, 121—156, hier: 134.

<sup>11</sup> Rahners „Schriften zur Theologie“ werden nur mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert.

<sup>12</sup> Vgl. K. RAHNER, Pastoraltheologie, in: E. NEUHÄUSLER/E. GÖSSMANN (Hg.), Was ist Theologie?, München 1966, 285—309, hier: 285—288 (vgl. auch IX, 127 f.).

<sup>13</sup> KLOSTERMANN u. a. (siehe Anm. 9), 5.

<sup>14</sup> K. RAHNER, Pastoraltheologie, 299.

Pfarrer gegenüber seinem Kaplan zukommt)“ (ebd.). Zwar will Rahner nicht leugnen, daß eine solche pragmatische Einweisung in das Amt notwendig ist; als solche sei sie jedoch keine wissenschaftliche theologische Lehre. Eine praktische Einführung setze vielmehr die Arbeit der praktischen Theologie, also die wissenschaftliche Aufarbeitung des gesamten Feldes und aller Momente des Vollzugs der Kirche voraus. Die praktische Theologie, wie sie von Rahner gemeint ist, muß demnach als eine eigenständige und ursprüngliche Grundlagenwissenschaft begriffen werden<sup>15</sup>; sie stellt an das intellektuelle und wissenschaftliche Niveau ebenso große Anforderungen wie die übrigen theologischen Disziplinen (vgl. VIII, 139). Entsprechend lautet Rahners Definition:

„Praktische Theologie ist jene theologische Disziplin, die sich mit dem tatsächlichen und seinsollenden, je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzug der Kirche beschäftigt mittels der theologischen Erhellung der jeweils gegebenen Situation, in der die Kirche sich selbst in allen ihren Dimensionen vollziehen muß“ (VIII, 134).

Damit ist diese theologische Disziplin klar von jeglicher Rezeptologie o. ä. abgehoben. Die praktische Theologie ist nicht mehr als Vermittlungsinstanz zwischen theologischer Theorie und kirchlicher Praxis begriffen, sondern wird eindeutig der Seite der Theorie zugeschlagen, allerdings nicht im Sinne einer praxisfernen Theorie, sondern einer Theorie, die dicht an den Phänomenen der Praxis bleibt. Dadurch wird die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis nicht leichter; im Gegenteil, die Probleme scheinen komplexer zu werden.

Es ist das Verdienst K. Rahners, daß er auch nach Erscheinen des „Handbuches“ dessen Grundkonzeption immer weiter zu vertiefen versucht hat; er hat dabei seinen Ansatz noch erheblich differenziert, stellenweise sogar korrigiert. Dabei wird immer deutlicher, daß Rahners praktisch-theologischer Ansatz nicht abgetrennt von seinen übrigen theologischen Bemühungen richtig verstanden werden kann. Rahners „praktischer“ Impuls“ (K. Fischer), seine „pastorale Sorge“ (B. v. d. Heijden) ist nicht gleichsam nachträglich seinem systematisch-theologischen Entwurf hinzugefügt, sondern die „werbende Vermittlung der Einladung der Offenbarung an den Menschen und die daraus resultierende Heilssorge der Kirche gehören ... zu den aller Wissenschaft vorauslaufenden innersten Triebkräften dieser Theologie<sup>16</sup>“. Wohl scheint sich Rahner dieser „ursprünglich auch zutiefst praktischen Antriebe seines Denkens<sup>17</sup>“ erst im Laufe der Zeit zunehmend bewußt geworden zu sein. Um so weniger kann es jedoch überraschen, daß er dann, als er sich der praktischen Theologie explizit zuwandte, in diese Über-

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 294.

<sup>16</sup> K. LEHMANN, Karl Rahner, a. a. O., 173.

<sup>17</sup> K. FISCHER, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg 1974, 389.

legungen zentrale Topoi aus seinem religionsphilosophischen und systematisch-theologischen Entwurf einbezog, ebenso wie umgekehrt die Beschäftigung mit der praktischen Theologie auch Rückwirkungen für die Konzeption seiner übrigen Theologie hatte. Schon die Rede vom „Selbstvollzug der Kirche“ weist ausdrücklich auf dieses wechselseitige Verhältnis hin. Viel Kritik am Ansatz des „Handbuches“, die sich gerade an diesem Schlüsselwort entzündete, hätte sich erübrigt, wäre dieser Zusammenhang der praktischen Theologie mit Rahners Entwurf einer theologischen Anthropologie bzw. Existentialtheologie gesehen worden. Die Übernahme der Kategorie „Selbstvollzug“ deutet an, daß Rahner die transzendente Methode, die es ihm ermöglichte, auf dem Wege einer Reflexion des Selbstvollzugs des Menschen nach den Möglichkeitsbedingungen des Heilsgeschehens im Menschen zu fragen, analog auf die Kirche übertragen wollte. Inwiefern die Anwendung einer ursprünglich anthropologischen bzw. existential-ontologischen Kategorie innerhalb der Ekklesiologie legitim ist, braucht hier nicht erörtert zu werden. Daß aber auf keinen Fall „Selbstvollzug“ mit „Selbstbespiegelung“ oder „Introvertiertheit“ gleichgesetzt werden darf, dürfte der Rekurs auf die ursprüngliche Bedeutung dieses Begriffs schnell einsichtig werden lassen<sup>18</sup>.

Wenn es stimmt, daß Rahners praktische Theologie nur im Kontext seiner Gesamttheologie verstanden werden kann, stellen sich allerdings einige Fragen: Inwiefern kann die transzendente Methode in der praktischen Theologie angewendet werden? Hat es diese theologische Disziplin nicht primär mit aposteriorischen Erkenntnisgegenständen, mit konkreter Geschichte und weniger mit den apriorischen Möglichkeitsbedingungen zu tun? Ist deswegen für die praktische Theologie nicht eine eigenständige Methode zu fordern — eine Methode, die es erlaubt, konkrete Praxis zu analysieren? Aber ist andererseits der Aufweis der Notwendigkeit und Möglichkeit einer Methode, die empirische geschichtliche Praxis erhellen soll, nicht selbst schon ein Stück betriebene Transzendentaltheologie? Um diese und ähnliche Fragen zu beantworten, müßte die methodische Konstruktion und der inhaltliche Entwurf des praktisch-theologischen Ansatzes Rahners hier ausführlicher entfaltet werden, als es im Rahmen dieses Beitrags möglich ist. Gleichwohl haben sie keineswegs vom Thema abgeführt. Sie veranschaulichen vielmehr, wie elementar die Probleme sind, die für die wissenschaftstheoretische Grundkonzeption der praktischen Theologie K. Rahners maßgeblich sind<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Rahner selbst merkt dazu an: „Das Wort ‚Selbstvollzug‘ muß in seinem formalen Sinn gelesen werden. Es impliziert keine ‚Introvertiertheit‘ der Kirche, als ob ihr Tun sich letztlich auf sie selbst bezöge. Sie hat Gott anzubeten, dem Heil der Menschen zu dienen, für die Welt dazusein. Dieses alles ist gerade ihr Selbstvollzug, genauso wie ein Mensch sich gerade dadurch selbst vollzieht, daß er Gott liebt und dadurch von sich wekommt.“ (Ekklesiologische Grundlegung, a. a. O., 122 f. Anm. 1).

<sup>19</sup> Vgl. auch K. RAHNER, Pastoraltheologie. I. Wissenschaftstheorie, in HPTh V, 393 ff. (im folgenden: Wissenschaftstheorie), hier: 393 (1. Der Horizont der Frage).

Im folgenden soll versucht werden, einige für die praktische Theologie grundlegende Fragen, wie sie von K. Rahner erörtert worden sind, darzustellen und damit seine wissenschaftstheoretische Bestimmung dieser Disziplin ein Stück weit zu erfassen und zu würdigen.

## 2. Zur Grundkonzeption der praktischen Theologie K. Rahners

### 2.1 Was heißt „pastoral“?

Diese Frage stellte sich für Rahner insbesondere anlässlich der vom II. Vatikanischen Konzil verabschiedeten Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“. Er geht bei seinen Überlegungen davon aus, daß das Konzil mit dieser Konstitution offensichtlich ein neues Genus konziliarer Dekrete geschaffen habe und habe schaffen wollen, wie aus der Vorbemerkung zu diesem Dokument eindeutig hervorgehe<sup>20</sup>. Das Konzil lasse einen aber bei der Frage, was denn genauerhin die Eigenart dieses Textes sei, worin er sich von den übrigen Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen des Konzils unterscheide, im Stich. Es werde lediglich von „pastoral“ als Unterscheidungsmerkmal gesprochen. Dabei scheine allerdings in diesem Zusammenhang dieses Stichwort etwas anderes ausdrücken zu sollen, als es im alltäglichen kirchlichen Sprachgebrauch meine. Denn „pastoral“ im üblichen Sinne — d. h. dem Heil des Menschen dienend, heilsmittelnd — seien alle Äußerungen des Konzils. Außerdem richteten sich einige Konstitutionen und Dekrete, wie z. B. die Liturgiekonstitution oder das Missionsdekret, viel unmittelbarer auf die sogenannte „pastorale“ Praxis der Kirche als die Pastoralkonstitution.

Rahners These lautet nun, daß durch die Bezeichnung „pastoral“ ein Unterschied zu jenen Lehrschreiben ausgedrückt werden solle, die entweder eine immer gültige Offenbarungswahrheit, eine „Doktrin“, aussagen wollten oder verbindliche Gesetze und Anordnungen verkündeten. Gemäß der Sprache des Konzils meine „pastoral“ demnach das Bemühen „um die Erhellung der konkreten Situation von heute, in der die Welt, die Kirche und die einzelnen Christen leben und ihre Aufgabe vollbringen müssen“ und das Aussprechen von „Weisungen, Empfehlungen, Ratschläge(n), Warnungen, Ermunterungen, die die Kirche an sich selbst, die Christen und alle Menschen richtet, damit sie alle diese Situation richtig bestehen“ (ebd., 615).

Daß mit dieser Umschreibung von „pastoral“ allerdings mehr Probleme markiert als Lösungen aufgewiesen sind, wird spätestens dann klar, wenn man exemplarisch die Pastoralkonstitution daraufhin untersucht, wie sie methodisch vor-

<sup>20</sup> Vgl. zum folgenden K. RAHNER, Zur theologischen Problematik einer ‚Pastoralkonstitution‘, in: Schriften VIII, 613—636.



geht, wenn man zu rekonstruieren versucht, wie die Konzilsväter zu ihren „Weisungen“<sup>21</sup> gelangt sind. Es wird zwar betont, daß diese Weisungen „auf Prinzipien der Lehre“<sup>22</sup> gestützt seien. Aber wie läßt sich das Verhältnis von Glaubenslehre und Weisungen, Doktrin und Pastoral genauer bestimmen? Ist letzteres bloß die praktische Konsequenz des ersten? Offensichtlich nicht; denn sonst wäre die Analyse und Interpretation der Gegenwartssituation entbehrlich. Wie gelangt man jedoch zu einer solchen Erhellung der Gegenwartssituation? Und in welcher Beziehung steht diese wiederum zu der unveränderlichen Glaubenslehre auf der einen und den praktischen Weisungen auf der anderen Seite?

## 2.2 Theologische Gegenwartsanalyse als Grundlage der praktischen Theologie

Bevor Weisungen für die Praxis gegeben werden können, muß man sich zunächst einmal der Situation vergewissern, in der diese Praxis sich vollzieht. Sonst droht die Gefahr, daß an der konkreten Situation vorbeigewiesen wird. Eine Situationsanalyse, eine Antwort auf die Frage „Wo stehen wir?“<sup>23</sup> muß deswegen Grundlage und Ausgangspunkt für die praktische Theologie sein. Folgt man Rahners Wesensbestimmung dieser theologischen Disziplin als der „theol(ogischen) Wissenschaft, die aus einer theol(ogischen) Reflexion u(nd) Deutung der je jetzt gegebenen Situation der Kirche auf den je jetzt fälligen Selbstvollzug der Kirche (als gegebenen u(nd) seinsollenden) reflektiert“<sup>24</sup>, könnte man die praktische Theologie in einen kritisch-analytischen und in einen normativen Teil zergliedern. Die Situationsanalyse wäre dann wesentlicher Bestandteil des kritisch-analytischen Abschnittes. Allerdings ist darauf zu achten, daß nach Rahner auch die Analyse der Gegenwartssituation nicht wertneutral betrieben werden kann, sondern bereits hier normative Elemente einfließen.

Rahner betont immer wieder, daß die Analyse der Gegenwart zwar profane Wissenschaften wie Gesellschaftswissenschaften und Gegenwartsgeschichtsschreibung notwendig voraussetzt, der Rückgriff auf sie allein jedoch nicht ausreicht. Für die Zwecke der praktischen Theologie müsse sie vielmehr auf eine spezifisch theologische Weise geleistet werden. Die Gegenwart theologisch, d. h. mit den „Augen des Glaubens“<sup>25</sup>, zu sehen, müsse dementsprechende methodologische Konsequenzen zeitigen:

(1) Da die Analyse der Gegenwartssituation kein „Datum der Offenbarung“ (VIII, 652) sei, könne sie ihre Methoden nicht von den übrigen theologischen

<sup>21</sup> „Wir fassen unter diesem Wort alle die obengenannten Absichten einer spezifisch pastoralen Konstitution zusammen“ (ebd., 615).

<sup>22</sup> Gaudium et spes 1, Anm. 1.

<sup>23</sup> So ist der erste Teil von K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1972, 21–46, überschrieben.

<sup>24</sup> K. RAHNER, *Wissenschaftstheorie*, a. a. O., 394.

<sup>25</sup> Ebd.

Disziplinen, insbesondere den „essentialen Wissenschaften der Dogmatik und Moraltheologie“<sup>26</sup>, übernehmen, die ihre Erkenntnisse aus den Offenbarungsquellen schöpfen.

(2) Die Analyse der Gegenwartssituation lasse sich nicht dermaßen bewerkstelligen, daß die praktische Theologie „die ‚Situation‘ als ‚factum brutum‘, an dem niemand zweifeln kann, hinstellen könnte“ (VIII, 652). Vielmehr gehöre die Analyse selbst schon unauflöslich in jenen Zirkel des Verstehens und praktischen Handelns hinein, „in dem Erkenntnis und geschichtliche Reaktion eine Einheit bilden und sich gegenseitig bedingen“ (ebd.).

(3) Wissenschaftlich-theologische Analytik der Gegenwartssituation beschränke sich nicht darauf, jene unreflektierten praktischen Alltagserfahrungen zu affirmieren, die man sehr häufig insbesondere bei Amtsträgern antreffen könne — Erfahrungen, in denen „man meist nur sich selber bestätigt findet, in welcher Situation die Kirche heute lebt, in der und auf die sie ihre Sendung durchführen muß“<sup>27</sup>.

Gleichwohl seien diese Erfahrungen nicht bedeutungslos. Denn die Kirche und ihre einzelnen Glieder verfügten schon immer über ein unthematisches, vor-reflexes Wissen um ihre Situation; dieses Wissen bestimme die konkreten Entscheidungen und Handlungen aller Gläubigen, insbesondere der Amtsträger, wesentlich mit. Es enthalte selbstverständlich sehr viele Elemente profaner Erfahrung und profanen Wissens, aber es gehe in diesen nicht auf<sup>28</sup>. Denn wolle man nicht die Führung der Kirche durch den Geist bestreiten, dürfe und müsse man annehmen, daß dieses unreflexe Wissen auch geistgetragen sei. Zwar werde deshalb die wissenschaftliche Reflexion auf die Gegenwartssituation nicht überflüssig; gerade angesichts der zunehmenden gesellschaftlichen Komplexität werde sie im Gegenteil immer notwendiger. Nichtsdestotrotz müsse sich eine solche Analytik dessen bewußt bleiben, daß sie im Grunde genommen von jenem vor-reflexen Wissen angeleitet sei und daß sie dieses nie adäquat einholen könne. Ihr hafte immer bloß eine „moralische“ Sicherheit an; darum bedürfe sie des ständigen Dialogs mit den Trägern des eigentlichen Handelns der Kirche.

„Die wissenschaftliche Analytik der kirchlichen Gegenwartssituation ist also von vornherein, soll sie eine wirklich theologische Wissenschaft sui generis sein und bleiben, gemeint als ein Angebot an das Glaubensbewußtsein der Kirche, das nicht nur ein Wissen von statischer Wirklichkeit, sondern auch ein Wissen um das hier und jetzt zu Tuende ist, ob es dieses reflexe Wissen als Moment an seiner eigenen Wirklichkeit und Reifung erkennen und in sich integrieren könne“ (ebd., 187).

<sup>26</sup> K. RAHNER, Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen, in: HPTH<sup>2</sup> II/1, 181—188, hier: 183.

<sup>27</sup> K. RAHNER, Strukturwandel, a. a. O., 22.

<sup>28</sup> Vgl. K. RAHNER, Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen, a. a. O., 186.

Aus diesen Bemerkungen geht bereits hervor, welche fundamentale Einheit von Theorie und Praxis, die aller nachträglichen Differenzierung vorausliegt, Rahner im Blick hat. Ganz klar spricht er dieses aus, wenn er betont, daß jede Situationsanalyse „nicht bloß Sache einer bloß neutralen theoretischen Vernunft, sondern immer auch unvermeidliche unreflektierte Tat der praktischen Vernunft, also selbst schon Entscheidung“ (VIII, 619) sei.

### 2.3 Prinzipien und Imperative<sup>29</sup>

Wie gezeigt, gebraucht Rahner „pastoral“ in einem gewissen Gegensatz zu „doktrinär“; „Weisungen“ werden „immergültigen Glaubenswahrheiten“ gegenübergestellt. Diese Unterscheidung hat Rahner mit Hilfe der Kategorien „Prinzipien“ und „Imperative“ zu systematisieren versucht. „Imperative“ werden von ihm solche Sätze genannt, die ein existentielles, individuelles Sollen aussprechen, also nicht eindeutig aus den allgemeineren „Prinzipien“ ableitbar sind, sondern den von ihnen offengelassenen Freiraum ausfüllen<sup>30</sup>. Rahner recurriert hier auf die existentialontologische These, daß das „konkrete Einzelne und somit vor allem die konkrete geistig-personale, freie Entscheidung... bei aller realen Gültigkeit des Allgemeinen nie der bloß zahlhafte Fall allgemeiner Wesenheiten“ ist und „daher aus allgemeinen Prinzipien grundsätzlich nie adäquat abgeleitet werden“ (VIII, 617) kann. Imperative können demnach zwar nicht die gleiche allgemeine Geltung beanspruchen wie Prinzipien; dennoch haben sie für denjenigen, der in einer konkreten Situation meint, diese und keine andere Unterscheidung treffen zu müssen, höchsten Verpflichtungscharakter (vgl. ebd., 619 f.).

Wenn man diese Unterscheidung akzeptiert, stellt sich die Frage, ob sie auch im Hinblick auf eine genauere Charakterisierung praktisch-theologischer Sätze hilfreich ist. Zunächst einmal kann man feststellen, daß Rahner selbst mit ihr innerhalb seiner praktisch-theologischen Ausführungen arbeitet. Eine seiner zentralen Forderungen lautet, daß diese theologische Disziplin eine globale kirchliche Strategie zu entwerfen habe<sup>31</sup>, worunter er das Aufstellen von Prinzipien und Imperativen<sup>32</sup> verstanden wissen möchte, die zwar die konkrete Entscheidung der Kirche nicht ersetzen könnten, aber doch das Feld einer möglichen und sinnvollen Wahl eröffnen und umgrenzen sollten. Allerdings zeigt sich, daß Rahner die beiden Kategorien nicht exakt entsprechend der oben angegebenen Bedeutung gebraucht. Es wird offensichtlich noch einmal unterschieden zwischen „Wesens-

<sup>29</sup> Vgl. zum folgenden K. RAHNER, Prinzipien und Imperative, in: ders., *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg <sup>3</sup>1965, 14–37.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 17.

<sup>31</sup> Vgl. K. RAHNER, *Das Verhältnis der Kirche zur Gegenwartssituation im allgemeinen*, in: *HPTh*<sup>2</sup> II/2, 19–45, vor allem 19–24.

<sup>32</sup> Im „Handbuch“ unterscheidet Rahner nicht scharf zwischen beiden Begriffen! (Vgl. *HPTh*<sup>2</sup> II/1, 257).

prinzipien“, wie sie in einer essentialen Ekklesiologie zur Sprache kommen, und „Handlungsprinzipien“, die in der praktischen Theologie gewonnen werden sollen. Wie diese Handlungsprinzipien zu erhalten sind — etwa durch eine Korrelation von ekklesiologischen Normen und einer Gegenwartsanalyse — und welchen Verpflichtungscharakter sie haben — vergleichbar etwa dem der Wesensprinzipien —, bleibt unerörtert.

Rahner sieht diese Probleme. Er weiß, daß die praktische Theologie, soll sie ihre Aufgabe erfüllen, nicht in Deskription steckenbleiben darf, sondern sich als normative Wissenschaft verstehen muß. Damit begibt sie sich jedoch unweigerlich auf ein Gebiet, wo sie dauernd in Gefahr steht, die Grenzen zumindest eines herkömmlichen Wissenschaftsverständnisses zu überschreiten. Die praktische Theologie steht gewissermaßen zwischen zwei Stühlen: zwischen Reflexion und Entscheidung, Prinzipien und Imperativen, Theorie und Praxis.

## 2.4 Praktische Theologie als Theorie

Die im letzten Abschnitt angesprochene Problematik läßt sich noch von einem anderen Ausgangspunkt her verdeutlichen, nämlich wenn man fragt, in welcher Beziehung die praktische Theologie zu den konkret vollzogenen bzw. zu vollziehenden Entscheidungen betreffs des gegenwärtigen und zukünftigen Selbstvollzugs der Kirche steht. Diese Entscheidungen, so betont Rahner, würden nicht in der praktischen Theologie getroffen und könnten auch gar nicht legitim dort getroffen werden; denn das sei Sache der Kirche als ganzer. Keine Wissenschaft könne ihr diese Aufgabe und die damit verbundene Verantwortung abnehmen.

Auf der anderen Seite besteht nach Rahner die Eigenart der praktischen Theologie auch darin, daß sie nicht etwa wie die objektivierenden „essentialen“ Wissenschaften einfach „neutral“ feststellen könne, „was ist oder was immer zu sein habe oder unabhängig von Entscheidungen sicher kommen wird“ (VIII, 136). Praktische Theologie sei vielmehr „Reflexion auf Entscheidung hin“ (ebd., 135). Damit ist gemeint, daß sie „aus einer dogmatischen Kenntnis des Wesens der Kirche und reflektierten Erkenntnis ihrer Gegenwartssituation“ (ebd., 138) heraus Handlungsprinzipien zu formulieren und diese nochmals in Imperative hinein zu konkretisieren hat, die eine Entscheidung über einen angemessenen Selbstvollzug der Kirche in Gegenwart und Zukunft ermöglichen.

Für die Frage nach einer praktisch-theologischen Theorie folgt nach Rahners Auffassung daraus: Insofern gemäß einer existentialontologischen Wesensbestimmung „Entscheidung“ mehr und anderes sei als eine „Anwendung“ allgemeiner Prinzipien, also nicht auf dem Weg einer „sylogistischen Deduktion“<sup>33</sup> gewonnen werden könne, sondern in ihr ein unableitbares Plus liege, eine konkrete Ent-

<sup>33</sup> Vgl. K. RAHNER, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: ders., Das Dynamische in der Kirche, a. a. O., 74—148, hier: 96 f.



scheidung darum immer grundsätzlich und absolut einmalig sei, müsse auch eine „Reflexion auf Entscheidung hin“ als eine „eigenständige und ursprüngliche Wissenschaft“ (VIII, 136) begriffen werden. Die praktische Theologie sei demnach eine Theorie

„ganz eigener Art, Prüfung der Geister auf die Tat der Entscheidung hin; sie impliziert ein prophetisches, ein (wenn man so sagen darf) ‚politisches‘ Element, da sie auf das Drängen des Geistes der Kirche zu achten hat, das nicht einfach identisch ist mit der immer gültigen Wahrheit in der Kirche, sondern diese übersetzt in den aktuellen Anruf, der je in der einzelnen Stunde gilt; sie kann und muß das sein, weil auch die real vollzogene Theorie ein inneres Moment der Praxis der Kirche ist und nur unter dieser Voraussetzung echte Theoria bleibt. Sie ist mit einem Wort ‚Theorie‘ und also Wissenschaft, aber jene Theoria, die als inneres Moment der Praxis selbst innewohnt...“ (ebd.).

Diese komprimierte Charakterisierung des theoretischen Status der praktischen Theologie impliziert einige Momente, die im folgenden zum besseren Verständnis explizit herausgearbeitet werden sollen:

(1) Die praktische Theologie ist, wie die Theologie überhaupt, notwendig und wesentlich kirchliche Wissenschaft. Sie beschäftigt sich nicht nur theoretisch mit dem Handeln bzw. der Praxis der Kirche; sondern sie muß als das Moment der Reflexion begriffen werden, „das diesem Handeln notwendig innewohnt und nicht bloß von außen an es herangetragen wird. Sie ist somit abhängig von allem, was die Kirche dauernd konstituiert“ (ebd., 137).

(2) Eine Art „vorreflexer praktischer Theologie“ hat es in der Kirche schon immer gegeben. Denn die Kirche stand und steht andauernd vor der Notwendigkeit, Entscheidungen treffen zu müssen, und hat es auch getan. Unthematisch war damit bereits sowohl eine Erfahrung der Kirche von ihrer jeweiligen Situation als auch ein Vorentwurf ihres Tuns gegeben<sup>84</sup>. Darüber hinaus kann auch die gesamte Theologiegeschichte im Lichte heutiger praktisch-theologischer Reflexion gelesen werden. Ist doch Theologie als ganze letztlich nichts anderes als „glaubende u(nd) hoffende Reaktion auf das Glaubensbewußtsein u(nd) Selbstverständnis der Kirche von den jeweils vorgegebenen Verstehens- u(nd) Handlungshorizonten her“<sup>85</sup>.

(3) Das bedeutet jedoch nicht, daß die Ausdifferenzierung der praktischen Theologie zu einer eigenständigen theologischen Disziplin im Grunde genommen überflüssig ist. Die „Situation der Welt, des Geistes und der Kirche ist heute so, daß sie einer wissenschaftlichen Organisation dieser Reflexion (auf das, was hier und jetzt von der Kirche zu tun ist, NM), eines methodisch gesteuerten Nach-

<sup>84</sup> Vgl. K. RAHNER, *Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen*, a. a. O., 187 f.

<sup>85</sup> K. RAHNER, *Wissenschaftstheorie*, a. a. O., 394.



denkens über sie nicht mehr entraten kann<sup>36</sup>. Angesichts der zunehmenden gesellschaftlichen Komplexität reichen „Weisheit, Lebensklugheit und Erfahrung“ (VIII, 39) nicht mehr aus; die Kirche ist auf eine Wissenschaft, die über genügend Problembewußtsein und ein differenziertes Methodeninstrumentarium verfügt, notwendig angewiesen.

(4) Nach dem bisher Gesagten dürfte es verständlich sein, daß Rahner davon ausgeht, die praktische Theologie könne auch als Wissenschaft nicht rein „universitär“ betrieben werden (vgl. VIII, 138 f.). Sie müsse an die Kirche und ihr Amt institutionell rückgekoppelt werden. Ebenso wie z. B. auf dem Gebiet der Politik auf Grund der Verwissenschaftlichung des Lebens eine wissenschaftliche Politikberatung, in der die Sozialwissenschaften nicht nur Fakten liefern, „sondern auch mit schöpferischer Phantasie und kritischer Reflexion Modelle gesellschaftlicher Entscheidung anbieten“ (IX, 138), unvermeidlich geworden sei, müsse es Aufgabe der praktischen Theologie oder zumindest einiger von ihr ausgebildeter Vertreter sein, innerhalb des kirchlichen Amtes im unmittelbaren Kontakt mit ihm und seinen Aufgaben wissenschaftlich zu arbeiten und auf Grund dieser Arbeit eine beratende, kritische, vorwärtstreibende Funktion dem Amt gegenüber auszuüben.

(5) Um das im letzten Punkt Ausgeführte von vornherein vor einem technokratischen Mißverständnis zu bewahren, sei nochmals darauf hingewiesen, daß eine solche Aufgabe nicht sekundärer Art, sondern der praktischen Theologie von ihrem Wesen her aufgetragen ist. Sie zielt ja nicht nur auf das Handeln der Kirche, sondern kommt letztlich von dort her. Darüber hinaus ist „nur im Handeln selbst die letzte Selbstgewißheit bezüglich der Wahrheit des Handelns für es selbst gegeben“<sup>37</sup>.

(6) Auch wenn die praktische Theologie sich als „eine kritisch-normative Wissenschaft“ (VIII, 669) verstehen darf und aus „ihrer Hinrichtung auf freie Geschichte der Kirche der Zukunft“<sup>38</sup> die Verpflichtung ableiten muß, der Kirche, insbesondere ihren Amtsträgern mögliche und ihres Erachtens wünschenswerte Imperative und Weisungen anzubieten, muß sie sich dabei bewußt bleiben, „daß die Weisung auch schon als Akt des Weisenden eine Entscheidung ist“ (VIII, 618). Denn ihre Weisungen können keinen Anspruch auf exakte Wissenschaftlichkeit erheben; auch wenn sie auf der Kenntnis des Wesens der Kirche und einer reflexen Analyse der Gegenwartssituation beruhen, so können sie doch nicht adäquat daraus abgeleitet werden. „Der Imperativ der Zukunft läßt sich nie adäquat in einen Indikativ („Normativ“) einer reflexen Wissenschaft verwandeln“<sup>39</sup>. Dem schöpferischen Entwurf über die Gegenwart hinaus, dem Vorgriff

<sup>36</sup> K. RAHNER, Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen, a. a. O., 188.

<sup>37</sup> K. RAHNER, Wissenschaftstheorie, a. a. O., 394.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> K. RAHNER, Ekklesiologische Grundlegung, a. a. O., 150.

auf die Zukunft haftet immer ein charismatisches Moment an. Die praktische Theologie kann, wenn sie ihre Aufgaben ernsthaft in Angriff nimmt, demzufolge nicht bloß reine Wissenschaft bleiben, sondern wird ein Stück des freien geschichtlichen Selbstvollzugs der Kirche. Dabei ist, wie Rahner weiterhin feststellt, die

„adäquate, reflexe Scheidung zwischen praktischer Theologie als Wissenschaft und als Entscheidung oder Prophetie... dem geschichtlichen Menschen, der nie aus dem Gang seiner Geschichte heraustreten kann, nochmals verwehrt. Aber eben das Wissen um diese Möglichkeit kann seine Wissenschaft und seine Forderung bescheiden machen“ (ebd., 150 f.).

## 2.5 Die Logik der Entscheidung

Gerade die im letzten Punkt vorgetragenen Überlegungen haben scharfe Kritiken ausgelöst. Hier meint man den Punkt gefunden zu haben, an dem sich die Aporien der Rahnerschen Konzeption am deutlichsten zeigen: Daß nämlich dieser Disziplin gegenüber der Praxis eine vorwiegend charismatisch-prophetische Rolle „zugeschaut“ werde, sei allemal eine Verlegenheit, die auf einem Mangel an klaren Analysen auf empirischer Basis beruhe; diese Not werde allerdings von Rahner geschickt in eine pastoraltheologische Tugend umgemünzt<sup>40</sup>. F. v. d. Oudenriijn folgert aus dem postulierten Rückzug ins „Unableitbare“ die prinzipielle Unzulänglichkeit solcher Theorie für die Praxis; letztlich plädiere Rahner für einen totalen Dezisionismus<sup>41</sup>.

Rahners Überlegungen wären jedoch gänzlich mißverstanden, würden sie für eine Absage an die kritische Vernunft gehalten. Im Gegenteil, sie sind gerade einem subtilen Bemühen um möglichst weitgehende Aufhellung dessen, was in der praktischen Theologie geschieht, entwachsen. Man könnte angesichts seiner Ausführungen gleichsam von einer „Kritik der praktisch-theologischen Vernunft, oder besser: der praktischen Vernunft“<sup>42</sup>, sprechen. Rahner hält das Geschäft der praktischen Theologie noch längst nicht für erledigt, wenn sie einige mehr oder weniger kluge Ratschläge an die Adresse der kirchlichen Amtsträger gerichtet hat. Sie soll nach ihm zum einen gleichzeitig reflektieren und offenlegen, wie sie zu ihren Weisungen gekommen ist, muß also zusammen mit den Imperativen auch die dafür geltenden Kriterien nennen. Zum anderen hat sie auch zu bedenken, was passiert, wenn die von ihr angebotenen Weisungen von und in der Kirche als Entscheidungen übernommen werden oder nicht. Gerade hier sieht Rahner ein

<sup>40</sup> Vgl. R. ZERFASS, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: ThRev 69 (1973) 89–98, hier: 92.

<sup>41</sup> Vgl. F. v. d. OUDENRIJN, Kritische Theologie als Kritik der Theologie, München—Mainz 1972, 182.

<sup>42</sup> Siehe unten, Abschn. 2.6.

Problem, das unreflektiert zwar in der Praxis immer wieder gelöst werde, bisher aber kaum einmal wirklich theoretisch durchdacht worden sei<sup>43</sup>.

Rahner läßt also keineswegs die theoretische Arbeit der praktischen Theologie in dem Moment, wo die Entscheidungen getroffen worden sind, abbrechen, sondern hält die Reflexion auf eben diesen Vorgang, eine sogenannte „Logik der (kollektiven) existentiellen Entscheidung“ (ebd.) für eine der zentralen Aufgaben der praktischen Theologie. Sie müsse sich der Frage stellen:

„Wie kommt man eigentlich vom theoretisch Denkbaren u(nd) (vielleicht auch als opportun Erkannten) zum frei Gewollten als dem wirklich Seinsollenden (nach dem ‚Willen Gottes‘ für die Kirche je jetzt)?“ (ebd.).

Nicht zu Unrecht stellt Rahner fest, daß die praktische Theologie sich diesem Problem bislang nicht oder nur ungenügend gestellt habe. Und durch eine Vergrößerung des empirischen Datenmaterials allein dürfte diesbezüglich wohl kaum eine überzeugende Lösung erreichbar sein.

Rahner hat sich bislang auch noch nicht in der Lage gesehen, einen systematischen Ansatz zur Logik der kollektiven existentiellen Entscheidung auszuarbeiten. Immerhin finden sich jedoch in seinen Veröffentlichungen verschiedentlich einige nicht unwichtige Hinweise<sup>44</sup>. Zentral sind seine Überlegungen, die er in Auseinandersetzung mit dem Problem der „Wahl“ in den Exerzitien des Ignatius von Loyola angestellt hat<sup>45</sup>; immer wieder greift er darauf zurück. Zwar läßt sich die dort entwickelte „Logik der individuellen Entscheidung“ nicht gänzlich auf die Logik der Entscheidungsprozesse von Kollektiven übertragen; doch vermögen sie, wenn das Ganze letztlich auch dunkel bleiben muß, ein wenig Licht in das hier anstehende Problem zu bringen.

Ausgangspunkt bildet die Erfahrung, daß in einer konkreten Situation und auf ein bestimmtes Ziel hin prinzipiell auf sehr verschiedene Arten und Weisen gehandelt werden kann, ohne daß dadurch der Situation nicht entsprochen oder das Ziel verfehlt würde. Es gibt also für ein und dieselbe Frage rein theoretisch verschiedene Möglichkeiten der Antwort, die untereinander — selbst unter Opportunitätsgesichtspunkten — als gleichberechtigt gelten können. Soll nun gehandelt werden, muß eine Auswahl getroffen, eine Entscheidung gefällt werden. Zwar kann versucht werden, durch Reflexion das Feld einer möglichen und sinnvollen Wahl einzugrenzen. Legitimiert werden kann jedoch die einmal getroffene Entscheidung von einer bloß reflektierenden Rationalität her nicht. Ebenso wenig kann das Faktische als normative Instanz angesehen werden, noch können kon-

<sup>43</sup> Vgl. K. RAHNER, Wissenschaftstheorie, a. a. O., 394.

<sup>44</sup> Vgl. vor allem K. RAHNER, Strukturwandel der Kirche, a. a. O., 17. 51—56. 59. 69—75. 82—87. 91.

<sup>45</sup> Vgl. K. RAHNER, Die Logik der existentiellen Erkenntnis, a. a. O., bes. 100—148. Vgl. auch „Ein Brief von Karl Rahner“, in: K. FISCHER, Der Mensch als Geheimnis, a. a. O., 400—410, hier: 408.

krete Machtverhältnisse o. ä. als letzte Legitimation angeführt werden, sosehr sie auch die Entscheidung beeinflußt haben mögen. Was also ist das geheime Prinzip einer solchen Wahl?

Rahners explizite Äußerungen hierzu klingen auf den ersten Blick sehr vage. Er spricht von „Entscheidungen nach bestem Wissen und Gewissen, aber auch in einer schöpferischen Freiheit“<sup>46</sup>; es bedürfe „einer letztlich charismatisch inspirierten schöpferischen Phantasie“ (ebd., 52). Die Entscheidungen müßten getragen sein „von einer Verantwortung vor Gott und vor der Würde des Menschen in Gerechtigkeit und Liebe“ (ebd., 74). Rahner bemerkt weiter, daß die Problematik bezüglich einer Sicherheit der Wahl sich noch dadurch verschärfe, daß sie, auch wenn sie einmal getroffen sei, für eine neue Einsicht offenbleiben, einer ständigen Revision unterliegen müsse (vgl. ebd., 69 f.). Weiterhin könnten Entscheidungen, so einsichtig sie einem selbst auch sein mögen, nicht anderen Menschen als verbindlich oktroyiert werden; sie könnten nur an die Einsicht, die schöpferische Phantasie und den freien Willen des anderen appellieren. Dieses gelte auch für die Entscheidungen und Weisungen des kirchlichen Lehramtes; sie hätten in keinem Fall die Verbindlichkeit einer theoretischen Erklärung des Lehramtes, eines Lehrsatzes etwa (vgl. ebd., 82–87). Und doch dürfe nicht übersehen werden, daß solchen freien und geschichtlichen Entscheidungen ein eigentümlicher Verpflichtungscharakter anhafte; müßten sie doch, zumindest wenn sie das hier und jetzt wirklich Gewollte konkret erfassen würden, als gerade für den (vor der Entscheidung stehenden bzw. sie treffenden) Menschen bzw. die Kirche geltenden, je einmaligen „Willen Gottes“ verstanden werden (vgl. ebd., 83.91).

Um diese Aussagen richtig zu verstehen und zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, daß in ihnen im Grunde Rahners gesamter theologischer Ansatz komprimiert zusammengefaßt ist. Vor allem die behauptete Konvergenz von Entscheidung und Wille Gottes erscheint als sehr gewagt, wenn sie nicht auf dem Hintergrund insbesondere von Rahners Gnadenlehre bzw. seiner theologischen Anthropologie (einschließlich der Überlegungen zur Theologie der Freiheit und zur Theologie der Hoffnung) gelesen werden. Das im einzelnen hier zu entfalten, ist im Rahmen dieses Beitrages nicht möglich. Nur soviel sei angedeutet: Rahners fundamentales Anliegen ist die Vermittlung der zentralen Einsicht, „daß die Erkenntnis- und Strebedynamik des menschlichen Geistes diesen über sich selbst hinaus auf einen transzendenten unbedingten Geheimnis-Grund verweist, der ihn mitkonstituiert“<sup>47</sup>, und daß deswegen „der menschliche Geist sich nur vollenden kann im Überstieg (Ekstase, Transzendenz) über sein Erkenntnisvermögen, d. h. in der Hingabe an das rational nicht aufklärbare Geheimnis des Daseins“ (ebd.). Im gleichen Atemzug muß natürlich mitgesagt werden, daß diese angestrebte

<sup>46</sup> K. RAHNER, Strukturwandel der Kirche, a. a. O., 51.

<sup>47</sup> K. FISCHER, Als großer Theologe ein engagierter „Dilettant“. Randbemerkungen zum 70. Geburtstag Karl Rahners, in: Orientierung 38 (1974) 44–47, hier: 46.

Vollendung keine rein menschliche Leistung sein kann, sondern daß sie nur möglich ist, weil diese Transzendentalität menschlicher Erkenntnis und Freiheit gnadenhaft erhöht und befreit ist.

Ausgehend von dieser hier natürlich sehr verkürzt vorgetragenen Einsicht läßt sich sagen, daß, wo jemand sich selbst transzendiert, in einen konkreten Akt seine ganze Person mitsamt ihrer Zukunft einbringt — und das ist bei einer wirklichen Entscheidung der Fall —, er, wenn auch unthematisch, eine „Erfahrung Gottes“ macht, er also hoffen darf, daß seine Wahl von der Gnade inauguriert und überhöht ist. Entsprechendes gilt für Entscheidungen einer (Glaubens-)Gemeinschaft.

Es dürfte somit ansatzweise deutlich geworden sein, daß sich für eine „Logik der existentiellen Entscheidung“ letztlich keine nach menschlicher Maßgabe absolut faßbaren und sicheren Kriterien angeben lassen<sup>48</sup>. Trotz aller Prognosen und Planungen, die einer Entscheidung vorausgehen, kann nach Rahners Überzeugung auch die Kirche „von der Notwendigkeit eines Ganges in eine unplanbare Zukunft, von Wagnis und Gefahr und Hoffnung auf die unberechenbare Gnade Gottes nicht dispensiert“<sup>49</sup> werden. Wie hoch der Einsatz ist, hat Rahner an einer Stelle so formuliert: „Die Botschaft muß im Leben ohne Rückversicherung gewagt werden, dann zeigt sie, daß sie trägt und befreit“ (ebd., 94). Hier offenbart sich ein wenig auch der spirituelle Ursprung, von dem letztlich Rahners Theologie getragen ist; er ist letzter Grund seines transzendentalen Denkens sowie „zugleich von Anfang an der praktisch-pastorale Impuls“<sup>50</sup> seiner Theologie.

Es ist demnach alles andere als ein Plädoyer für dezisionistische Willkür, wenn Rahner als Konsequenz aus seinen Überlegungen zur Logik der Entscheidung es als Aufgabe der praktischen Theologie ansieht, engagiert für einen Strukturwandel der Kirche einzutreten. Denn was ist Strukturwandel anderes als ein Grundelement des Christseins, nämlich das glaubend-hoffende Wagnis,

„sobald es sich in die gesellschaftliche Öffentlichkeit übersetzt. Wenn Christentum die frohe Botschaft und Zusage jenes absoluten Geheimnisses unseres Daseins, das von Angst und Selbstentfremdung erlöst und befreit zu Freiheit, Gerechtigkeit, Liebe; jene Zusage, die in Jesus Christus geschichtlich endgültigen Charakter bekommen hat . . ., dann ist christliches Wagnis zugleich der permanente Versuch der Veränderung von Strukturen, deren geronnener Inhalt der verheißenen Selbstzusage Gottes gegenüber immer inadäquat sein muß“<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Vgl. K. RAHNER, Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, in *HPTh* 2 II/1, 256—276, hier: 258 f.

<sup>49</sup> K. RAHNER, Strukturwandel der Kirche, a. a. O., 49.

<sup>50</sup> K. FISCHER, Als großer Theologe, a. a. O., 46.

<sup>51</sup> K. FISCHER, Der Mensch als Geheimnis, a. a. O., 398.



Im Vertrauen, daß die Kirche auch dann unter der Führung des Geistes steht, wenn sie sich der Richtigkeit ihrer Entschlüsse nicht mehr reflex vergewissern kann<sup>52</sup>, muß, so postuliert Rahner, die praktische Theologie bei der Formulierung der Prinzipien und Imperative für das zukünftige Handeln der Kirche den Mut haben, auch einseitige Akzente zu setzen; sie muß sagen, was hier und jetzt vordringlicher ist, da man sowieso nicht alles gleichzeitig tun kann<sup>53</sup>.

Von dem hier geforderten „Tutorismus des Wagnisses“<sup>54</sup> her ergibt sich das Recht und die Notwendigkeit von Experimenten im kirchlichen Bereich. Die praktische Theologie hat sich nach Meinung Rahners für die Anerkennung solcher Experimente einzusetzen. Sie solle eine ihrer vornehmlichen Aufgaben darin sehen, zu praktischen und konkreten Experimenten anzuleiten und sie kritisch reflektierend zu begleiten<sup>55</sup>. Aber auch hier gelte, daß das Experiment im christlich-kirchlichen Bereich theoretisch nie adäquat einholbar sei, es sich also von einem naturwissenschaftlichen Experiment, bei dem das Ergebnis im Grunde genommen bereits vorher feststehe, grundsätzlich unterscheide<sup>56</sup>.

Zu Beginn dieses Abschnittes war darauf hingewiesen worden, daß bisher erst fragmentarische Überlegungen zu einer „Logik der existentiellen kollektiven Entscheidung“ von Rahner vorgelegt worden sind. Einige Punkte sind hier angeschnitten worden. Zusammenfassend ergibt sich — und hier müßten weiterführende Reflexionen vermutlich einsetzen —, daß die hier geforderte Logik außer ihrer bereits erwähnten Beziehung zur Ästhetik und Mystik in einer besonderen Nähe zur „Theologie der Hoffnung“ steht. Wie eng „Entscheidung“ und „Hoffnung“ für Rahner zusammenhängen, geht deutlich aus seiner Umschreibung von Hoffnung „als Grundakt, als Wagnis des Sicheinlassens auf das unverfügbare Geheimnis der Liebe Gottes“<sup>57</sup> hervor. Insofern dürfte K. Fischer zuzustimmen sein, wenn er schreibt, daß „Hoffnung... für Rahner das zeitgemäße

<sup>52</sup> Vgl. K. RAHNER, *Ekklesiologische Grundlegung*, a. a. O., 152.

<sup>53</sup> Vgl. K. RAHNER, *Das Verhältnis der Kirche zur Gegenwartssituation im allgemeinen*, a. a. O., 44 f. — Die Schrift „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ ist geradezu ein mustergültiges Beispiel für eine solche praktische Theologie. (Vgl. auch die kleinen Beiträge, die in K. Rahner, *Kritisches Wort. Aktuelle Probleme in Kirche und Welt*, Freiburg 1970, gesammelt sind.) Wer hierin den Beweis einer Abkehr K. Rahners von einer Theologie der gesunden Mitte sehen will, zeigt, daß er im Grunde die Rahnersche Theologie nicht verstanden hat bzw. nicht verstehen will (J. B. Metz hat hierzu eine ausgezeichnete Interpretation unter dem Stichwort „Der Schrei“ vorgelegt: Vgl. J. B. METZ, *Karl Rahner — Ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute*, in: *StdZ* 192 [1974] 305—316, hier: 314 f.).

<sup>54</sup> K. RAHNER, *Die grundlegenden Imperative*, a. a. O., 274 ff.

<sup>55</sup> Vgl. K. RAHNER, *Über das Wesen des Experimentes im christlich-kirchlichen Bereich*, in: *Internationale Dialog Zeitschrift* 3 (1970) 360—365 (vgl. auch IX, 402).

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 360 ff.

<sup>57</sup> K. FISCHER, *Als großer Theologe*, a. a. O., 46.

christliche Stichwort für die Vermittlung von Theorie und Praxis“ (ebd., 47) ist. Die praktische Theologie ließe sich dann, um eine in anderem Zusammenhang gebrauchte Formulierung aufzugreifen (vgl. IX, 519 ff.), kurz und treffend als „docta ignorantia“, als gelehrtes Nichtwissen der gegenwärtigen und zukünftigen Praxis der Kirche, insbesondere der darin zu treffenden Entscheidungen umschreiben.

II. Teil folgt.

## Montanismus und Gnostizismus

Die Frage der Identität und Akkommodation des Christentums im 2. Jahrhundert

Jürgen Moltmann hat über das 1. Kapitel seines Buches „Der gekreuzigte Gott“<sup>1</sup> die Überschrift gesetzt: „Identität und Relevanz des Glaubens.“ In diesem Teil seines Buches analysiert er die augenblickliche Situation des Christentums, die nach ihm durch zwei Krisen gekennzeichnet ist. Die *Relevanzkrise* ist Ergebnis des in den letzten Jahren verstärkt aufgebrochenen Bemühens, in Theologie und kirchlicher Praxis den Bezug zur veränderten Gegenwart neu herzustellen und die Relevanz des christlichen Glaubens für die Lösung der sich heute stellenden Probleme aufzuweisen. Die Betonung der Relevanz des Glaubens kann dazu führen, daß die christliche Identität verlorengeht, daß man aufhört, ein eigenständiger Gesprächspartner zu sein, weil man in der Anpassung an den Geist der Zeit zum Mitläufer geworden ist. Die *Identitätskrise* ist Ergebnis des Bemühens, in der Bestimmung der Relevanz des Glaubens seine Identität nicht preiszugeben. Die Betonung der Identität des Glaubens kann dazu führen, daß man sich, um sich gleichzubleiben, von der Umwelt abkapselt und daß man die ererbten Formen und Sätze in trotziger Gebärde reproduziert. Sektiererische Verschlossenheit und Ghetto mentalität können die Folgen sein. „Dem Selbstverlust des christlichen Glaubens durch Assimilation ohne Kritik entspricht der Selbstverlust des christlichen Glaubens durch Selbstghettoisierung ohne Selbstkritik“<sup>2</sup>.

Unsere Situation eines rapiden Wandels in den Kirchen, einer Übergangszeit nach Perioden der Ruhe, hat manche Ähnlichkeiten mit der Anfangszeit der Kirchengeschichte, in der die Weichenstellungen für die späteren Entwicklungen vollzogen wurden. Auch im 2. Jahrhundert, als sich die Kirche anschickte, den Weg in die Weite der hellenistischen Welt anzutreten, gab es eine Identitäts- und eine Relevanzkrise. Den Montanismus kann man als eine Bewegung der Identitätsbehauptung durch Neubelebung älterer Traditionen verstehen. Der christliche Gnostizismus markiert demgegenüber den entgegengesetzten Pol einer Akkommodation des Christentums an die Umwelt bei gleichzeitigem Verlust der christlichen Identität. Im folgenden sollen beide Bewegungen knapp dargestellt und gedeutet werden. Das geschieht nicht deshalb, weil die Kirchengeschichte der theologischen Systematik wie in der Fabel vom Wettlauf zwischen Igel und Hase ein „Ich bin schon da“ zurufen möchte. Auch soll der Aufweis von Parallelen

<sup>1</sup> J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München 1972) 12/33.

<sup>2</sup> Ebd. 26.

zwischen Gegenwart und Vergangenheit nicht nach dem Motto „Nihil novi sub luna“ die Originalität unserer Zeit relativieren und entwerten. Vielmehr glaube ich, daß der Blick in die Vergangenheit zur Erhellung der Gegenwart beitragen und der Bestimmung des eigenen Standortes in der Geschichte dienen kann.

## I. Der Montanismus

Die Quellenlage zum Montanismus ist nicht günstig, da ein großer Teil der Zeugnisse nicht auf uns gekommen ist<sup>3</sup>. In den Kreisen der Montanisten hat man die Aussprüche der Propheten gesammelt. Diese Sammlung ist verlorengegangen, erhalten blieben einige Sprüche in indirekter Überlieferung als Zitate vor allem bei Tertullian und Epiphanius<sup>4</sup>. Zu nennen sind sodann die Schriften aus der montanistischen Periode Tertullians. Doch ist zu beachten, daß diese nur selten als Quelle für den ursprünglichen Montanismus in Anspruch genommen werden können. Tertullian bezeugt *sein* Verständnis des Montanismus, das sich in mehr als einem Punkt von den Ursprüngen unterscheidet. Im übrigen sind wir auf die Aussagen von Kirchenschriftstellern angewiesen, deren stellenweise sehr polemische Art zur Vorsicht mahnt. Eusebius bringt in seiner Kirchengeschichte Auszüge aus den Schriften früher Bestreiter der neuen Prophetie<sup>5</sup>; Epiphanius von Salamis bedenkt in seiner Zusammenstellung der Häresien auch den Montanismus<sup>6</sup>; einiges findet man auch bei Hippolyt<sup>7</sup>. Ein vollständiges Bild der prophetischen Bewegung des Montanus läßt sich daher nicht erheben. Man muß die nicht leicht zu interpretierenden Orakel zugrunde legen, die Übereinstimmungen der Kirchenschriftsteller ermitteln und deren Polemik ausschalten. Das so gewonnene Bild ist nicht frei von Unsicherheiten, jedoch dürfte es im wesentlichen dem historischen Sachverhalt entsprechen<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Die Quellen sind zusammengestellt bei P. DE LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du Montanisme. Textes Grecs, Latins, Syriaques publiés avec une introduction critique, une traduction Française, des notes et des „Indices“* (Fribourg — Paris 1913) = *Collectanea Friburgensia* 24 und in Auswahl bei N. BONWETSCH, *Texte zur Geschichte des Montanismus* (Bonn 1914) = *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* 129.

<sup>4</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei K. ALAND, *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie* = ders., *Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung* (Gütersloh 1960) 105/48, hier 143/8. — Eine Übersetzung der als echt anzusehenden Orakel bei E. HENNECKE — W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II* (Tübingen 1971) 486 f. (W. Schneemelcher). Vgl. auch die Übersetzungen, die A. Ehrhard in seiner Darstellung des Montanismus geboten hat: A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen* (München 1932) 227/65.

<sup>5</sup> V 14—19 (GCS 9, 1, 458/80 SCHWARTZ). Deutsche Übersetzung von PH. HAEUSER in der BKV, Eusebius II 237/47.

<sup>6</sup> *Panarion* 48 u. 49 (GCS 31, 219/44 HOLL).

<sup>7</sup> *Refutatio* 8, 19; 10, 25 (GCS 26, 238; 282 WENDLAND). Deutsche Übersetzung: K. PREYSING, BKV, Hippolyt, 236 f. u. 281.

<sup>8</sup> Neuere Literatur: N. BONWETSCH, *Die Geschichte des Montanismus* (Erlangen 1881); P. DE LABRIOLLE, *La Crise Montaniste* (Paris 1913); W. SCHEPELERN, *Der Mon-*

Im Jahr 156/57 — so nach Epiphanius<sup>9</sup> — oder kurz nach 170 — so nach der Chronik des Eusebius<sup>10</sup> — begann in Phrygien im Innern Kleinasiens eine Bewegung, die sich selbst den Namen „Prophetie“<sup>11</sup> gab und die von ihren Gegnern als Häresie der Phrygier oder seit dem 4. Jahrhundert nach dem Gründer Montanus als Sekte der Montanisten bezeichnet wurde. Montanus trat als Ekstatiker mit dem Anspruch auf, Sprachrohr des Parakleten zu sein. Er gewann zwei Frauen, Priscilla<sup>12</sup> und Maximilla, die ihre Männer verließen und seine Begleiterinnen wurden. Das Wirken der drei Ekstatiker und Propheten stieß über Phrygien hinaus auf Resonanz. Die montanistische Bewegung erreichte oder beschäftigte bald die Kirchen bis in Italien, Gallien und Afrika.

Montanus und seine beiden Begleiterinnen haben offensichtlich ekstatische Erfahrungen gemacht und in solchen Momenten Aussprüche getan, die sie als Worte des Parakleten bezeichneten. Von der Ekstase handelt folgender Spruch des Montanus, den Epiphanius überliefert hat:

„Siehe, der Mensch ist wie eine Leier, und ich schwebe (über ihm) wie das Plektron (das Stäbchen, das die Saiten anschlägt). Der Mensch schläft; ich aber wache. Siehe, der Herr ist es, der die Herzen der Menschen außer Fassung bringt und den Menschen (andere) Herzen gibt“<sup>13</sup>.

Ein dunkler Spruch der Priscilla, den Tertullian zitiert, scheint sich auf eine eigenartige Form des Offenbarungsempfangs zu beziehen:

„Sie sehen Visionen und, indem sie ihr Gesicht zu Boden beugen, hören sie auch heilbringende Stimmen, deutliche wie auch geheime“<sup>14</sup>.

tanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (Tübingen 1929); A. EHRHARD, Die Kirche der Märtyrer (s. Anm. 4), 227/65; H. KRAFT, Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus = Theologische Zeitschrift 11 (1955) 249/71; K. ALAND, Bemerkungen zum Montanismus (s. Anm. 4); ders., Augustin und der Montanismus = Kirchengeschichtliche Entwürfe, 149/64. — Besprechung der alten Literatur bei N. BONWETSCH, Die Geschichte des Montanismus, 1/15.

<sup>9</sup> Panarion 48, 1, 2 (GCS 31, 219, 8/10 HOLL): im 19. Regierungsjahr des Antonius Pius.

<sup>10</sup> Nach der Bearbeitung des Hieronymus: im 11. Regierungsjahr Mark Aurels = 171/2 (GCS 24, 206, 9/12 HELM); nach der armenischen Übersetzung: im 12. Regierungsjahr Mark Aurels = 172/3 (GCS 20, 222 KARST).

<sup>11</sup> Der Anonymus bei EUSEBIUS, KG V 16, 4 (GCS 9, 1, 460, 16 f. SCHWARTZ).

<sup>12</sup> oder Prisca.

<sup>13</sup> EPIPHANIUS, Pan. 48, 4, 1 (GCS 31, 224, 22/225, 2 HOLL). Die Übersetzung nach A. EHRHARD, Die Kirche der Märtyrer, 233.

<sup>14</sup> TERTULLIAN, De exhort. cast. X 5 (CC 2, 1030, 33 f. KROYMANN): „... et uisiones uident et ponentes faciem deorsum etiam uoces audiunt salutare, tam manifestas quam et occultas.“



Kurt Aland interpretiert diese Aussage in der Nachfolge W. Schepelerns<sup>15</sup> von 1 Kön 18, 42 ff. und Parallelstellen aus der rabbinischen Literatur her. Man kauert sich zusammen und legt den Kopf zwischen die Knie. In dieser Haltung hörten die montanistischen Propheten geheimnisvolle Stimmen.

In der Ekstase verloren die Propheten das Bewußtsein; sie erfuhren sich als von göttlicher Kraft Ergriffene. Maximilla äußert über sich selbst, daß sie gezwungen sei, ob sie wolle oder nicht, die Erkenntnis Gottes bekanntzumachen<sup>16</sup>. In den ekstatischen Momenten taten die Propheten Aussprüche, deren Ich nicht sie selbst waren. Durch sie sprach nach montanistischer Ansicht der Paraklet als Sprachrohr des göttlichen Vaters und des Sohnes. Solche Aussprüche des Montanus lauten:

„Ich bin der Vater und der Sohn und der Paraklet<sup>17</sup>.“

„Ich bin der Herr, der allmächtige Gott, verweilend in einem Menschen<sup>18</sup>.“

„Weder ein Engel noch ein Gesandter (ist gekommen), sondern ich der Herr, der Gott Vater, bin gekommen<sup>19</sup>.“

Die Situation der Ablehnung der Propheten durch die Großkirche spiegelt sich wider in einem Ausspruch der Maximilla:

„Ich werde verfolgt wie ein Wolf, (den man) von den Schafen (wegscheucht); ich bin nicht ein Wolf, ich bin Wort und Geist und Kraft<sup>20</sup>.“

Das Ich dieses Ausspruchs ist wiederum der göttliche Geist. Die spätere großkirchliche Polemik hat gegen Montanus den Vorwurf erhoben, er habe sich als inkarnierten Parakleten verstanden und Priscilla und Maximilla als seine Prophetinnen ausgegeben<sup>21</sup>. Ein solcher Vorwurf soll den häretischen Charakter des Montanismus unterstreichen. In Wirklichkeit haben sich die Propheten als Werkzeuge des Parakleten verstanden<sup>22</sup>. Durch sie spricht der Paraklet, der Geist und Kraft ist. Der göttliche Geist ist Sprachrohr des göttlichen Vaters und des Sohnes.

<sup>15</sup> K. ALAND, Bemerkungen zum Montanismus, 138 f., u. W. SCHEPELERN, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, 149.

<sup>16</sup> EPIPHANIUS, Pan. 48, 13, 1 (GCS 31, 237, 10/3 HOLL).

<sup>17</sup> DIDYMUS, De trinitate III 41, 1 (PG 39, 984 B). Vgl. auch die Parallelen bei K. ALAND, Bemerkungen zum Montanismus, 143 f. (Nr. 1).

<sup>18</sup> EPIPHANIUS, Pan. 48, 11, 1 (GCS 31, 233, 18 f. HOLL).

<sup>19</sup> EPIPHANIUS, Pan. 48, 11, 9 (GCS 31, 235, 1 f. HOLL).

<sup>20</sup> EUSEBIUS, KG V 16, 17 (GCS 9, 1, 466, 19 f. SCHWARTZ).

<sup>21</sup> Vgl. EUSEBIUS, KG V 14 (GCS 9, 1, 458, 19/22 SCHWARTZ). Weitere Hinweise bei W. SCHEPELERN, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, 16, Anm. 76 (S. 169).

<sup>22</sup> Vgl. den Anonymus bei EUSEBIUS, KG V 16, 17 (GCS 9, 1, 466 SCHWARTZ), der sich auf die Schrift des Montanisten Asterius Urbanus beruft, wonach der Geist durch Maximilla spricht und wirkt. Siehe auch W. SCHEPELERN, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, 16, Anm. 78 (S. 169).

In einem Ausspruch der Maximilla heißt es:

„Hört nicht auf mich, sondern hört auf Christus“<sup>23</sup>.

Inhaltlich geht es in der montanistischen Prophetie um die Naherwartung. Das himmlische Jerusalem soll in der phrygischen Heimat bei dem Städtchen Pepuza herniederkommen. Ein Orakel der Priscilla spricht von einer Vision, die sich auf diesen Ort bezieht:

„In der Gestalt einer Frau, mit einem leuchtenden Gewand bekleidet, kam zu mir Christus und legte in mich die Weisheit und offenbarte mir, daß dieser Ort heilig sei und daß hierher Jerusalem vom Himmel herabkommen werde“<sup>24</sup>.

Ein Ausspruch der Maximilla lautet:

„Nach mir wird es keinen Propheten mehr geben, sondern die Vollendung“<sup>25</sup>.  
Den Anhängern der neuen Prophetie wird für diese nahe Zukunft eine besondere Auszeichnung versprochen:

„Der Gerechte wird... hundertmal stärker als die Sonne leuchten, die geretteten Kleinen aber unter euch werden hundertmal stärker als der Mond leuchten“<sup>26</sup>.

Die Nähe der endzeitlichen Vollendung verlangte eine Lebenspraxis, in der nichts der Erwartung des bald hereinbrechenden Endes vorgezogen wurde. Die eschatologische Hochstimmung erklärt den ethischen Rigorismus, der im Urmontanismus nicht asketische Hochleistung, sondern dem eschatologischen Ereignis angepaßter Lebensvollzug war. Eusebius zitiert in der Kirchengeschichte<sup>27</sup> den Antimontanisten Apollonius, der in seiner Streitschrift berichtet, Montanus habe die Auflösung der Ehen gelehrt<sup>28</sup>. Die ersten, die dementsprechend handelten, waren Priscilla und Maximilla<sup>29</sup>. Es ist tatsächlich gut denkbar, daß Anhänger des Montanus ihre Ehe nicht mehr fortsetzten, um ganz der Erwartung des Endes zu leben. Das Verbot einer zweiten Ehe nach dem Tod eines Ehepartners, wie es Tertullian verlangt<sup>30</sup>, wäre dann „eine spätere Abschwächung der ursprünglichen Forderung des Montanus“<sup>31</sup>.

<sup>23</sup> EPIPHANIUS, Pan. 48, 12, 4 (GCS 31, 20 f. HOLL).

<sup>24</sup> EPIPHANIUS, Pan. 49, 1, 3 (GCS 31, 242, 4/8 HOLL).

<sup>25</sup> EPIPHANIUS, Pan. 48, 2, 4 (GCS 31, 222, 1 f. HOLL).

<sup>26</sup> EPIPHANIUS, Pan. 48, 10, 3 (GCS 31, 232, 20/233, 1 HOLL).

<sup>27</sup> V 18 (GCS 9, 1, 472/8 SCHWARTZ).

<sup>28</sup> V 18, 2 (GCS 9, 1, 472, 19 SCHWARTZ).

<sup>29</sup> Ebd. 18, 3 (474, 3/5 SCHWARTZ).

<sup>30</sup> TERT., De monogamia (CC 2, 1229/53 DEKKERS); deutsche Übersetzung in der BKV, Tertullian II, 473/519.

<sup>31</sup> Vgl. A. EHRHARD, Die Kirche der Märtyrer, 235.

Zur montanistischen Praxis gehörte sodann ein strenges Fasten. In der Kirche gab es den Brauch des sogenannten Stationsfastens am Mittwoch und Freitag, das dem freien Ermessen des einzelnen überlassen war. Nach Tertullian wurde dieses Fasten in den montanistischen Kreisen zur Pflicht gemacht und darüber hinaus verschärft<sup>32</sup>. Doch ist zu fragen, ob eine solche kasuistische Form des Fastens zum Urmontanismus paßt. Die dem Ende entgegenfiebernde Gruppe wird sich nicht damit aufgehalten haben, festzulegen, an welchen Tagen man fastete und an welchen Tagen nicht. Wahrscheinlich ging die ursprüngliche Forderung des Montanismus dahin, „das ganze Leben, das den Christen bis zur Verwirklichung der großen Hoffnung noch beschieden war, solle ein fortgesetztes Fasten sein durch die möglichste Einschränkung des alltäglichen Genusses von Speise und Trank“<sup>33</sup>. Origenes überliefert als Ausspruch der Montanisten:

„Nähere dich mir nicht; denn ich bin rein. Ich habe kein Weib genommen, noch ist mein Rachen ein offenes Grab. Ich bin ein Nazaräer und trinke keinen Wein wie diese“<sup>34</sup>.

Der Spruch, der vom dauernden Verzicht auf die Ehe und von einer beständigen Einschränkung der Nahrungsaufnahme handelt, paßt nicht zum späteren Montanismus des Tertullian. Man wird ihn deshalb den Anfängen der Bewegung zuzurechnen haben<sup>35</sup>. Erst in der zweiten Generation der Montanisten wurde aus dem totalen eschatologischen Elan nach dem Ausbleiben des Endes der kasuistische Rigorismus einer Elitekirche, die sich auf eine längere Existenz eingestellt hat.

Von der Naherwartung des Urmontanismus her läßt sich die Bußpraxis der phrygischen Propheten verstehen. Tertullian überliefert als Ausspruch des Paraketen, der durch die neuen Propheten gesprochen hat:

„Die Kirche kann Sünden vergeben, aber ich will es nicht tun, damit nicht auch noch andere sündigen“<sup>36</sup>.

Die Propheten anerkennen also die Vollmacht der Kirche, Sünden nachzulassen. In der dem Ende zueilenden Zeit bestimmt jedoch die neue Offenbarung, daß jetzt nicht mehr so gehandelt werden soll. Jetzt würde die Gewährung der Buße den Ernst der Vorbereitung der Christen für das nahe Ende stören. Die

<sup>32</sup> Ausdehnung bis zum Abend; Xerophagien (Genuß nur trockener Speisen) etc. Vgl. TERT., *De ieiunio adversus psychicos* (CC 2, 1257/77 REIFFERSCHIED-WISSOWA); deutsche Übersetzung: BKV, Tertullian II, 519/59.

<sup>33</sup> A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer*, 235.

<sup>34</sup> ORIGENES, *In ep. ad Titum* (PG 14, 1306 A/B). Übersetzung nach A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer*, 235.

<sup>35</sup> K. ALAND, *Bemerkungen zum Montanismus*, 147, zählt den Spruch allerdings zu den zweifelhaften Orakeln. Doch s. A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer*, 235.

<sup>36</sup> TERT., *De pudicitia* 21, 7 (CC 2, 1326, 30 f. DEKKERS).

Möglichkeit der Buße könnte schwache Christen dazu verleiten, in der Bemühung um strengste Heiligkeit nachzulassen<sup>37</sup>.

Der absolute Ernst der frühen montanistischen Bewegung prägte schließlich auch die Haltung, die man dem Martyrium gegenüber einnahm. Der Tod um des Glaubens willen galt als erstrebenswertes Ziel, das man sich wünschte; ein Ausweichen vor dem Martyrium wurde abgelehnt. Tertullian zitiert in seiner Schrift *De fuga*, in der er sich gegen die Flucht in der Verfolgung wendet, zwei Aussprüche des Geistes:

„Wenn du öffentlich vorgeführt wirst, so ist das gut für dich; denn wer nicht vor den Menschen öffentlich gebrandmarkt wird, der wird es vor Gott. Laß dich nicht verwirren; die Gerechtigkeit führt dich in die Mitte (der Menschen). Was läßt du dich verwirren, da du doch Lob davontragen wirst? Macht (Gottes) wird wirksam, wenn dich die Menschen erblicken<sup>38</sup>.“

„Wünscht nicht, in Betten oder bei Entbindungen und in weichlichen Fiebern zu sterben, sondern in Martyrien, damit der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat<sup>39</sup>.“

Die Geschichte hat Montanus nicht recht gegeben. Die Herabkunft des himmlischen Jerusalem bei Pepuza blieb aus, Montanus und seine Begleiterinnen sind gestorben. Die ekstatische Bewegung überdauerte jedoch diese Enttäuschungen. Aus der dem Ende entgegenfiebernden Gruppe wurde eine Sekte, die Geisteserfahrung und Rigorismus zu ihrem Programm machte. In dieser Gestalt hat der Montanismus Tertullian in seinen Bann gezogen. In seinen vormontanistischen Schriften zeigt Tertullian eine Vorliebe für rigoristische Tendenzen und eine Subjektivität, die ihn geradezu dazu prädestinierte, Bestätigung seiner religiösen Überzeugung eher bei einer dem kirchlichen Amt übergeordneten Instanz des göttlichen Geistes als in der Zustimmung der kirchlichen Institution zu suchen<sup>40</sup>. Spätestens 207 vollzog er den Bruch mit der karthagischen Kirchengemeinde. Er entschied sich damit für einen ausgesprochenen Rigorismus und für die Geistkirche, gegen die Kirche der Bischöfe.

<sup>37</sup> Vgl. B. POSCHMANN, *Paenitentia Secunda*. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (Bonn 1940) = *Theophaneia* 1, 261/70.

<sup>38</sup> TERT., *De fuga* 9, 4 (CC 2, 1147, 35/8 THIERRY).

<sup>39</sup> Ebd. (1147, 39/41). Vgl. TERT., *De anima* 55, 5 (CC 2, 863, 38/40 WASZINK). — Vielleicht war der Phrygier Quintus des Mart. Pol. c. 4 (4 MUSURILLO), der sich zum Martyrium gedrängt hatte, dann aber im entscheidenden Moment schwach wurde, ein Anhänger des Montanus. Eine Entscheidung in dieser Frage hängt mit dem Problem der Datierung des Mart. Pol. und des Beginns der montanistischen Bewegung zusammen. Zum Problem der Datierung des Mart. Pol. vgl. H. VON CAMPENHAUSEN, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp Martyrium* = *Aus der Frühzeit des Christentums* (Tübingen 1963) 253/301, hier 253 f.

<sup>40</sup> Vgl. A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer*, 247.

Die knappe Skizzierung des montanistischen Phänomens bleibt ungenügend ohne ein Wort der Deutung. Man hat gemeint, die phrygische Prophetie aus der vorchristlichen Religiosität Phrygiens, besonders aus dem ekstatischen Kult der Kybele, herleiten zu können<sup>41</sup>. Doch läßt sich der Montanismus hinreichend vom frühen Christentum her verstehen<sup>42</sup>. Näherhin muß mit Kurt Aland<sup>43</sup>, Heinz Kraft<sup>44</sup> und Gerhard Dautzenberg<sup>45</sup> auf die urchristliche Prophetie und Apokalyptik hingewiesen werden. Nach Dautzenberg lassen sich urchristliche Prophetie und Apokalyptik nicht trennen. Die Prophetie nach 1 Kor 12–14 und die Prophetie nach der Offenbarung des Johannes stehen nicht in einem Gegensatz zueinander. Zentrales Moment der urchristlichen Prophetie ist die prophetische Erkenntnis in ihrer Ausrichtung auf die göttlichen Geheimnisse<sup>46</sup>. In dieses Bild paßt die Prophetie des Montanus. Die von ekstatischen Erfahrungen begleitete prophetische Erkenntnis beinhaltet die apokalyptische Naherwartung. Diese Naherwartung wie auch die ekstatische Erfahrung sind urkirchliche Phänomene. Zum Parakleten ist auf das Johannesevangelium zu verweisen<sup>47</sup>. Die Lebenspraxis des Montanismus schließlich ist die durch die Naherwartung motivierte rigoristische Verschärfung frühchristlicher Haltungen.

Eine auf späte Nachrichten von einer der Taufe vorausgehenden Priestertätigkeit des Montanus im Kybele- oder Apollokult<sup>48</sup> gestützte religionsgeschicht-

<sup>41</sup> Einer der ersten Vertreter dieser Sicht war A. NEANDER, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche* I 3 (Hamburg 1828) 581: „In der alten phrygischen Naturreligion erkennen wir den Charakter dieses zur Schwärmerei und zum Aberglauben geneigten, leicht an Magie und Entzückungen glaubenden Gebirgsvolks, und es kann uns nicht wundern, wenn wir die phrygische Gemüthsart, die sich in den Ekstasen der Priester der Cybele und des Bacchus zeigt, in den Ekstasen und Somnambulismen der Montanisten wiederfinden.“ Vgl. auch HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1884, Darmstadt 1963) 590, 596.

<sup>42</sup> Eine kritische Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlichen These bei W. SCHEPELERN, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*; vgl. besonders 89/91, 145, 149 f., 152, 160. Schepelern lehnt die These für den frühen Montanismus bis auf eine Ausnahme ab, rechnet jedoch mit Einflüssen der heidnischen Umwelt auf den späteren Montanismus. Kritik an dieser „Ausnahme“ Schepelerns bei K. ALAND, *Bemerkungen zum Montanismus*, 134/7, der die von späteren Kirchenschriftstellern erwähnte religiöse Tätowierung eines Kindes, die von Schepelern mit dem Attiskult in Verbindung gebracht wird, als Topos der großkirchlichen Ketzerpolemik erklärt.

<sup>43</sup> *Bemerkungen zum Montanismus*.

<sup>44</sup> *Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus* = *Theologische Zeitschrift* 11 (1955) 249/71.

<sup>45</sup> *Urchristliche Prophetie*. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (Stuttgart etc. 1975) = *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* 104. Vgl. auch H. BACHT, *Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit* = *Theologische Quartalsschrift* 125 (1944) 1/18 (= *Scholastik* 19, 1944, 1/18).

<sup>46</sup> G. DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie*, 301 ff.

<sup>47</sup> Joh 14, 16.26; 15, 26; 16, 7.

<sup>48</sup> Die Stellen bei K. ALAND, *Bemerkungen zum Montanismus*, 133.



liche Theorie ist unnötig. Der christliche Charakter des Montanismus ist offenkundig. Nicht geklärt ist jedoch, warum es um 160 oder 170 in Phrygien zu einer Renaissance urkirchlicher Prophetie gekommen ist. Der Montanismus ist von der Kirche als *neue* Prophetie bezeichnet worden. Man wußte also, daß es sich um etwas Neues handelte und nicht um den letzten Ausläufer einer alten Bewegung. Gerade deshalb genügt nicht der Hinweis auf den ekstatischer Religiosität gegenüber aufgeschlossenen Volkscharakter der Phrygier. Diesen Charakter der Phrygier gab es, wenn er überhaupt existierte, doch auch schon vor 160. Die Neuheit des Montanismus und die Tatsache, daß er in Phrygien entstand, können m. E. am besten erklärt werden, wenn man ihn als die in einem abgeschlossenen Landstrich aufgekommene Gegenbewegung zu dem durch die Mission der Kirche geforderten Hellenisierungsprozeß der Metropolengemeinden versteht. Die Kirche war dabei, einen Teil ihrer Identität zu verlieren. Der Montanismus reagierte darauf, indem er diesen Aspekt der kirchlichen Identität zu seinem zentralen Inhalt machte. Er wäre so ein Versuch, das Rad der christlichen Geschichte anzuhalten oder sogar zurückzudrehen, eine Bewegung mit Zügen eines revolutionären Konservatismus, wie Carl Andresen formuliert hat<sup>49</sup>, oder der Versuch einer Restauration, so Kurt Aland<sup>50</sup>.

Die Kirche hat den Montanismus nach einer Phase der Unsicherheit schließlich abgelehnt. Der Meinungsbildungsprozeß vollzog sich in den Jahrzehnten bis etwa 200 bei Streitgesprächen, im Austausch von Streitschriften, durch Briefwechsel der Gemeindeführer und durch Synodenbeschlüsse<sup>51</sup>. Die neue Prophetie, die als innergemeindliche Erweckungsbewegung entstanden war, wurde dadurch allmählich zur Sekte außerhalb der Großkirche. Die Grenzziehung war scharf. Der montanistischen These setzte man die großkirchliche Antithese entgegen. Nur in einer Frage hat es, wie es scheint, auch später noch ein Nachwirken montanistischer Gedanken im Bereich der Großkirche gegeben. Die afrikanische Ekklesiologie hat in der Lehre von der Heiligkeit der Kirche ein Anliegen Tertullians aufgegriffen. Die Linie verläuft von Tertullian über Cyprian bis zu den Donatisten auf der einen und zu Augustinus auf der anderen Seite. Für die römische Theologie, mit der sich Cyprian im Streit mit dem römischen Bischof Stephan auseinandersetzte, war die Heiligkeit der Kirche eine objektive Größe. „Die ‚heilige Kirche‘ hatte man in Rom, sofern heilige apostolische Ordnungen herrschten, in Afrika kam hinzu, daß heilige Männer diese handhabten“<sup>52</sup>. Für Stephan war auch die außerhalb der Großkirche gespendete

<sup>49</sup> Die Kirchen der alten Christenheit (Stuttgart etc. 1971) = Die Religionen der Menschheit 29, 1/2, 111.

<sup>50</sup> Bemerkungen zum Montanismus, 143.

<sup>51</sup> Vgl. J. A. FISCHER, Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jahrhunderts = *Annuaire Historiae Conciliorum* 6 (1974) 241/73: Antimontanistische Synoden sind entgegen einer weitverbreiteten Ansicht erst seit etwa 200 bezeugt.

<sup>52</sup> R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Darmstadt 1953) 623.

Taufe gültig, für Cyprian konnte eine solche Taufe nichts bewirken, da sie in der Trennung von dem nur in der Kirche wirksamen heiligen Geist von Unwürdigen und Unheiligen gespendet wurde. Die Donatisten machten die Gültigkeit der Sakramente abhängig von der persönlichen, wahrnehmbaren und beurteilbaren Heiligkeit der Spender. Demgegenüber fand Augustinus eine Lösung, in der er sowohl der objektiven wie auch der subjektiven Seite der Heiligkeit der Kirche Rechnung trug. Im Gegensatz zu den Donatisten lehrt er, daß die sittliche Stellung des Spenders die Sakramente als Gaben Gottes nicht beeinträchtigt. Gleichzeitig macht er deutlich, daß ihre volle Kraft erst demjenigen zukommt, der in der Gemeinschaft der Kirche Anteil an dem in ihr wirkenden Geist der Liebe und Heiligkeit hat. Augustinus unterscheidet zwischen dem Charakter, der immer verliehen wird, und der *gratia*, die nur wirksam wird, wenn sich der Mensch ihr öffnet.

Man wird sagen können, daß Augustinus ein montanistisches Anliegen aufgegriffen und auf der Ebene seines Denkens berücksichtigt hat. Darüber hinaus kann man vielleicht auch im Mönchtum und in der Mystik Spuren montanistischer Anliegen entdecken. Doch war die kirchliche Haltung dem Montanismus gegenüber vor allem vom Gedanken der Ablehnung und weniger vom Bemühen um Anverwandlung geprägt. Die Konsequenz dessen war es, daß sich montanistische Anliegen immer wieder in kirchlichen Randgruppen gemeldet haben. Zu denken ist an Joachim von Fiore und die Spiritualen der franziskanischen Bewegung, an die Schwärmer und Täufergruppen der Reformationszeit, an die philadelphischen Sozietäten um 1700 im Wittgensteiner und Berleburger Land, die Inspirationsgemeinden in der Wetterau, die Zeugen Jehovas und Gruppen der Pfingstbewegung. Deutliche Parallelen bestehen vor allem zwischen den genannten Gemeinschaften in Wittgenstein, Berleburg und in der Wetterau auf der einen und dem Montanismus auf der anderen Seite: In beiden Fällen geht es um die Wiederbelebung der urchristlichen Naherwartung und des charismatischen Elements in abgelegenen Landstrichen<sup>53</sup>.

Der Montanismus hat sich, indem er archaische Formen zu neuem Leben erweckte, der veränderten Kirche nicht verständlich machen können. Die Kirche wiederum hat es nicht vermocht, im Montanismus ein Bemühen um kirchliche Identität zu sehen. Sie hätte stärker versuchen können, das Anliegen des Montanismus zu integrieren, so wie etwa die mittelalterliche Kirche die Armutsbewegung domestiziert hat. Die Gesprächsbarriere zwischen Montanismus und Großkirche führte dazu, daß die Offenheit für neue Geistbegabungen, die Zukunftsorientierung des Glaubens und der Gedanke des allgemeinen Priestertums der Gläubigen in weitem Maß verloren gingen. Auf der anderen Seite muß jedoch

---

<sup>53</sup> Vgl. J. SCHWITAL, *Großkirche und Sekte. Eine Studie zum Selbstverständnis der Sekte* (Hamburg 1962) 107.

auch gesehen werden, daß die Kirche, hätte sie sich blindlings dem Montanismus in seiner archaisierenden, überspannten und aufgeregten Art überlassen, selbst zu einer bedeutungslosen Sekte ohne Relevanz für die hellenistische Welt geworden wäre. Die Frage der Relevanz und der Anpassung an diese Umwelt stellte sich der Kirche des 2. Jahrhunderts vor allem in ihrer Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus.

## II. Der Gnostizismus

Die Quellenlage zum Gnostizismus ist in den letzten Jahren erheblich besser geworden. Man kannte den Gnostizismus früher fast nur aus den Zitaten und mehr oder weniger polemischen Darstellungen der Kirchenschriftsteller<sup>54</sup>. Einiges konnte man auch aus den gnostisierenden Apostelakten des 2. Jahrhunderts, z. B. den Thomasakten, die das berühmte Perlenlied enthalten<sup>55</sup>, entnehmen. Gnostische Originalschriften wurden erstmals durch drei koptische Manuskripte — die Codices Askewianus und Brucianus und den Papyrus Berolinensis 8502 —, die sich in London, Oxford und Berlin befinden, bekannt. Den größten Schritt vorwärts bedeutete der Fund von 13 koptischen Papyrus-Codices, den man 1945/46 in Nag Hammadi in Oberägypten machte. Die Publikation dieser Handschriften ist bis heute noch nicht abgeschlossen. Doch liegen inzwischen alle Texte in einer in Leiden erschienenen Fotoausgabe vor<sup>56</sup>. Wir sind so in der glücklichen Lage, daß wir uns für die Kenntnis des Gnostizismus nicht mehr fast ausschließlich auf mehr oder weniger polemische Ausführungen von Gnostizismus-Gegnern verlassen müssen, sondern Originalschriften zur Hand haben, die uns

---

<sup>54</sup> Die wichtigsten Texte aus den Kirchenschriftstellern in Griechisch und Latein bei W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Tübingen 1932) = Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften N. F. 5.

<sup>55</sup> Deutsche Übersetzung aus dem Syrischen bei E. HENNECKE — W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II* (Tübingen 1971) 349/53 (G. BORNKAMM); Bemerkungen zur Übersetzung auf S. 303. — Die Apostelakten können nicht einfachhin als gnostische Literatur angesehen werden. Sie enthalten stellenweise gnostische Motive, sind jedoch vor allem der volkstümlichen, romanhaften Literatur zuzuordnen. Vgl. R. SÖDER, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (Stuttgart 1932, Nachdruck Darmstadt 1969) = Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3.

<sup>56</sup> The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Leiden 1972/7). Zur Verzögerung der Arbeit an den Nag-Hammadi-Texten vgl. M. KRAUSE, *Der Stand der Veröffentlichung der Nag-Hammadi-Texte* = *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13—18 Aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di U. BIANCHI* (Leiden 1967) = *Studies in the History of Religions* 12, 61/89.

die Übersetzungstätigkeit ägyptischer Gnostiker und der Sand Ägyptens erhalten haben<sup>57</sup>.

Mehr als der Montanismus stand der Gnostizismus im Zentrum der Forschungstätigkeit von Altphilologen, Orientalisten, Religionsgeschichtlern, Historikern und Theologen. Seine Erforschung spiegelt so die Geistesgeschichte der letzten 100 Jahre wider<sup>58</sup>. Die religionsgeschichtliche Fragestellung der Jahrzehnte nach 1900 hatte dazu geführt, daß man die Ursprünge des Gnostizismus sehr weit zurückverfolgen zu können glaubte. Heute ist man vorsichtiger geworden und beschreibt ihn vorzugsweise als Phänomen des kaiserzeitlichen Synkretismus vor allem des 2. Jahrhunderts. Die Anfänge reichen ins 1. Jahrhundert; das Ende verliert sich im Dunkel. Die Tatsache, daß die Handschriften von Nag Hammadi aus dem 4. Jahrhundert stammen dürften, spricht dafür, daß es bis in diese Zeit noch gnostische Zirkel gab.

Gnostisches Gedankengut begegnet sowohl in Schriften, die christliches Gepräge tragen, wie auch in solchen, die nichtchristliche Verfasser haben. Man kann den Gnostizismus deshalb nicht erschöpfend als christliche Häresie bestimmen. Er ist ein Phänomen der antiken Religionsgeschichte, das ins Christentum hineinreicht. Seine Voraussetzung ist die im 1. vorchristlichen Jahrhundert feststellbare Tendenzwende im Hellenismus<sup>59</sup>. Bis dahin etwa war ein Daseinsoptimismus der vorherrschende Zug der alten Welt. Der Alexanderzug hatte dazu

<sup>57</sup> Quellensammlungen in deutscher Übersetzung, die der neuen Lage der Gnosisforschung Rechnung tragen: R. HAARDT, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse* (Salzburg 1967); *Die Gnosis*. 1. Band: Zeugnisse der Kirchenväter. Unter Mitwirkung von E. HAENCHEN und M. KRAUSE eingeleitet, übersetzt und erläutert von W. FOERSTER. 2. Band: Koptische und mandäische Quellen. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von M. KRAUSE und K. RUDOLPH, mit Registern zu Band I und II versehen und herausgegeben von W. FOERSTER (Zürich — Stuttgart 1969 und 1971). — Beide Sammlungen berücksichtigen die mandäischen Texte, Haardt bringt darüber hinaus auch manichäische Quellen. Auf diese Zeugnisse kann hier nicht eingegangen werden. — Eine gute Quellenübersicht bei R. HAARDT, S. 337/44; dort auch Angabe der bis dahin publizierten Editionen der in den drei erwähnten Codices und im Fund von Nag Hammadi enthaltenen Schriften. Eine umfassende Bibliographie, die auch die Quelleneditionen verzeichnet: D. M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1948—1969* (Leiden 1971) = *Nag Hammadi Studies* 1; Fortsetzung in: *Novum Testamentum* 13 (1971) ff.

<sup>58</sup> Zur Forschungsgeschichte vgl. K. RUDOLPH (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus* (Darmstadt 1975) = *Wege der Forschung* CCLXII, besonders das Vorwort von Rudolph selbst S. IX/XVIII, und R. HAARDT, *Die Gnosis*, 16/29. — Zur neuesten Forschung vgl. K. RUDOLPH, *Gnosis und Gnostizismus*, ein Forschungsbericht = *Theologische Rundschau* 34 (1969) 121/75, 181/231, 358/61; 36 (1971) 1/61, 89/124; 37 (1972) 289/360; 38 (1973) 1/25 und die in der vorhergehenden Anmerkung 57 genannte Bibliographie von D. M. SCHOLER.

<sup>59</sup> Vgl. H. DÖRRIE, *Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit* = *Platonica Minora* (München 1976) = *Studia et Testimonia Antiqua* 8, 166/210, hier 170/2; M. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion II* (München 1961) = *Handbuch der Altertumswissenschaft* 5,2, 292/309; W. W. TARN, *Die Kultur der hellenistischen Welt* (Darmstadt 1972) 387/429.



geführt, daß sich im ganzen Osten die griechische Kultur ausbreitete. Der gewaltigen Erweiterung des antiken Weltbildes entsprach ein dynamischer Zug in Handel, Politik, Wissenschaft, Kunst und Philosophie. Die Stoa lehrte die Menschen, in einer größer gewordenen Welt in Eigenverantwortung sinnvoll zu leben. Die Eigenverantwortung wurde jedoch immer stärker als bedrückende Last empfunden. Die Freude an der Freiheit der sittlichen Persönlichkeit wich einem Gefühl der Vereinzelung und des Ausgeliefertseins. Die Philosophie nahm in dieser Situation die Züge einer Heilslehre an. Der Blick richtete sich von dieser Welt weg hin zum intelligiblen Sein. Der Platonismus entwickelte eine Stufungslehre, die mit der Welterklärung im Sinn der Abstufung des Seins bis hin zur stofflichen Wirklichkeit die Idee des gedanklichen Aufstiegs zu Gott verband. Parallel zur Ausbildung des Mittleren Platonismus, der zum Neuplatonismus des 3. Jahrhunderts hinführte, kam es zur Entwicklung einer Vielzahl gnostischer Systeme.

Diese Systeme wurden nicht vereinheitlicht. Der Gnostizismus bietet sich daher dar als ein ungeordnetes Konglomerat von Schulen und Zirkeln. Um ein vollständiges Gesamtbild zu erhalten, müßte man also die einzelnen Systeme des Valentin und Basilides, der Ophiten, Barbelognostiker, Naassener, Peraten, Sethianer usw. der Reihe nach aufführen, was jedoch äußerst verwirrend wäre. Ein anderer Weg besteht darin, gestützt auf die heutige Forschung den Kern aller Systeme zu ermitteln. Dabei konstruiert man ein Modell, das in der historischen Wirklichkeit so nicht vorkommt, das jedoch derartig angelegt ist, daß es auf alle Systeme zutrifft<sup>60</sup>.

Die Gnostiker haben ihre Heilslehre als Gnosis bezeichnet. Ihre Erkenntnis entspringt nicht diskursivem Nachdenken, sondern ist gewissermaßen eine von oben aus dem Reich des intelligiblen Seins her zufallende Erkenntnis über Gott, Welt und Mensch. Der Inhalt der Gnosis ist eine Kosmologie, die dem Menschen seinen Standort in der Welt angibt und damit das Heilswissen liefert. Mit Werner Förster kann man diese Kosmologie wie folgt zusammenfassen<sup>61</sup>:

„Zwischen dieser Welt und dem unserem Denken unfäßbaren Gott, dem ‚Urgrund‘, ist ein unüberbrückbarer Gegensatz.

Das ‚Selbst‘, das ‚Ich‘ des Gnostikers, sein ‚Geist‘ oder seine ‚Seele‘, ist unveränderlich göttlich.

Dieses Ich aber ist in diese Welt geraten und von ihr gefangen und betäubt worden und kann sich nicht selbst daraus befreien.

Erst ein göttlicher ‚Ruf‘ aus der Welt des Lichtes löst die Bande der Gefangenschaft...“

---

<sup>60</sup> Methodische Überlegungen zu einem solchen Vorgehen bei C. ANDRESEN, Die Kirchen der alten Christenheit, 3/16.

<sup>61</sup> W. FOERSTER, Die Gnosis I, 17.



Ein von Gnostikern gern gebrauchtes Bild, das das Eigentümliche des Gnostizismus deutlich macht, ist das Bild vom Gold im Schmutz<sup>62</sup>. Der Kern des Menschen, das Gold, stammt aus einer unvergänglichen Welt; es ist aber in den Schmutz dieser Welt geraten, aus dem es befreit werden muß. Die Befreiung geschieht durch die Erkenntnis, im Personkern nicht Teil der vergänglichen Welt zu sein, sondern zum Bereich der Unvergänglichkeit zu gehören.

Die Systeme des Gnostizismus erklären nun in z. T. abstrus anmutenden Spekulationen, wie das Gold in die schmutzige Welt gekommen ist. Dualistische Systeme führen den Zustand der Welt auf den Widerspruch zwischen den beiden ursprünglichen Prinzipien zurück. Andere Systeme leiten die gesamte intelligible und irdische Wirklichkeit von einem Prinzip ab, das sich in einer Fülle von Stufen, den Äonen, auf die Welt hin entfaltet. Die metaphysische Stufenleiter weist an einer Stelle einen Bruch auf, der die Entstehung der Materie erklären soll: ein mythologisch beschriebener Sündenfall, der Vorwitz eines Äons, sein Ungehorsam, ohne Erlaubnis des Urgrunds schöpferisch tätig sein zu wollen. Ein Teil der intelligiblen Welt wird in der Materie festgehalten; durch die Erkenntnis seines Zustands erinnert er sich seiner Heimat und gewinnt die Erlösung. Diese Erlösung kann christlich beschrieben werden: Christus kommt als einer der Äonen aus dem Bereich des himmlischen Seins und bringt die erlösende Erkenntnis.

Man kann den christlichen Gnostikern nicht von vornherein die gute Absicht absprechen. Die meisten werden nicht die Intention gehabt haben, das Christentum in einer synkretistischen hellenistischen Religion aufgehen zu lassen. Sie wollten vielmehr dem christlichen Glauben einen tieferen Sinn abgewinnen, ihn vor der eigenen gnostischen Intelligenz rechtfertigen und auch wohl einer hellenistisch und gnostisch empfindenden Umwelt werbend anbieten. In den allermeisten Fällen hat man jedoch der Akkomodation die Identität des christlichen Glaubens geopfert. Man hat Christus mit der meist im unteren Bereich des himmlischen Seins angesiedelten gnostischen Erlösergestalt gleichgesetzt und den Menschen Jesus, seine Botschaft und sein Kreuz weitgehend verflüchtigt. Die biblischen Berichte paßte man mit Hilfe einer phantasievollen Allegorese dem gnostischen Mythos an. Spezifisch Christliches wurde ersetzt durch gnostische Mythologie. Christliche Namen dienten zur Garnierung eines auf dem Boden des hellenistischen Synkretismus gewachsenen Systems.

Einen guten Eindruck vom synkretistischen christlichen Gnostizismus vermittelt die Schrift „Der Brief des Petrus, den er an Philippus sandte“ aus dem Nag Hammadi-Codex VIII, Seite 132–140<sup>63</sup>. Diese Schrift berichtet im Anschluß

<sup>62</sup> Ebd. 9.

<sup>63</sup> Zusammen mit M. KRAUSE und G. LUTTIKHUIZEN arbeite ich an einer Edition, Übersetzung und Kommentierung dieser Schrift. Die Arbeit soll in den Nag Hammadi Studies erscheinen. Eine Inhaltsangabe liegt vor in dem Aufsatz von

an die kanonische Apostelgeschichte, daß die Apostel sich nach Ostern auf dem Ölberg versammeln. Dort erscheint ihnen Christus, der ihnen Antwort auf ihre Fragen gibt. Diese Antworten enthalten die gnostische Kosmologie in einer verkürzten Form. Das Christliche an dieser Rede besteht darin, daß Christus der Vermittler des gnostischen Heilswissens ist. Die Rahmenhandlung klingt orthodox; die Offenbarungsrede ist oberflächlich christianisierte gnostische Kosmologie. Ich zitiere aus dieser Rede:

„Was den Mangel der Äonen<sup>64</sup> angeht: Das ist der Mangel, nämlich der Ungehorsam und die Unbesonnenheit der Mutter<sup>65</sup>, die hervorgetreten ist ohne den Befehl des großen Vaters<sup>66</sup>. Sie wollte Äonen aufstellen, und als sie sprach, erschien der Authades<sup>67</sup>. Als sie aber einen Teil übrigließ, nahm ihn der Authades in Besitz, und er wurde zu einem Mangel. Das ist der Mangel der Äonen<sup>68</sup>.“

„Was nun das Pleroma<sup>69</sup> angeht: Ich bin es, denn ich wurde hinabgesandt in den Körper wegen des gefallen Samens<sup>70</sup>. Ich kam in ihr totes Gebilde<sup>71</sup> herab. Sie aber erkannten mich nicht<sup>72</sup>. Sie dachten von mir, daß ich ein toter Mensch sei, und ich sprach mit dem, was mir gehört<sup>73</sup>. Das aber hörte auf mich, wie auch ihr, die ihr heute zugehört habt. Und ich gab ihm Macht, das Erbe seines Vaters anzutreten. Und ich nahm seinen Mangel weg und offenbarte mich und belehrte (ihn) über seine Errettung, da er in einem Mangel war. Deshalb kam er ins Pleroma<sup>74</sup>.“

---

M. KRAUSE, Die Petrusakten in Codex VI von Nag Hammadi = M. KRAUSE (Hrsg.), Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig (Leiden 1972) = Nag Hammadi Studies 3, 36/58, hier 42/5.

<sup>64</sup> Der Mangel der Äonen ist die metaphysisch begründete Negativität des irdischen Seins, die Körperlichkeit und die Materie.

<sup>65</sup> Vgl. den Sophia-Mythos der Valentinianer. Knappe Darstellung nach IRENÄUS. Adv. haer. I 1, 1—8, 6 (8/80 HARVEY) bei W. FOERSTER, Die Gnosis I, 165/70.

<sup>66</sup> = der ferne Gott.

<sup>67</sup> = der eigenmächtige und eifersüchtige Gott des Alten Testaments, des Demiurg (αὐθαδής = eigenwillig, halsstarrig, arrogant).

<sup>68</sup> Codex VIII 135, 8/21. Im Anschluß daran wird die Schöpfungstätigkeit des Authades beschrieben (135, 21/136, 15). Darauf folgt der anschließend zitierte Abschnitt über das Pleroma.

<sup>69</sup> Die Fülle der Äonen, das intelligible Sein, die Erlösung, die in der Erkenntnis der Zugehörigkeit zum göttlichen Sein besteht.

<sup>70</sup> Der göttliche Personkern des Menschen in der Fremde der Körperlichkeit.

<sup>71</sup> Der Körper.

<sup>72</sup> Vgl. Joh 1, 10—13.

<sup>73</sup> Die Gnostiker gehören schon wesentlich zum Erlöser, der ihnen die Erkenntnis über ihren Zustand vermittelt.

<sup>74</sup> Codex VIII 136, 16/137, 4.

Christlicher Gnostizismus dieser Art wurde von der Kirche als nicht rechtgläubig angesehen; die Schulen, in denen so oder ähnlich gelehrt wurde, galten als häretische Sektengemeinden, zumal sie sich selbst im gnostischen Überlegenheitsbewußtsein von den einfachen Gläubigen abschlossen<sup>75</sup>. Doch hat man sich nicht mit der Abgrenzung gegenüber dem Gnostizismus begnügt. Die Kirche hat den in Alexandrien von Klemens und Origenes unternommenen Versuch, in der Treue zur überkommenen christlichen Botschaft dem gnostischen Anliegen einer tieferen Erkenntnis des Glaubens gerecht zu werden, anerkannt. Die Verurteilung des Origenes ist erst in den origenistischen Wirren durch Justinian im Jahr 542 erfolgt, zu einer Zeit, als man die Wirkung seines Denkens längst nicht mehr ungeschehen machen konnte. Die Auseinandersetzung mit gnostischem Denken war zu einem Motor christlicher Philosophie und Theologie geworden.

Die Kirche hat, wie es scheint, gegenüber dem Gnostizismus eine verständnisvollere Haltung als gegenüber dem Montanismus eingenommen. Der Neuen Prophetie setzte man, aufs Ganze gesehen, ein schroffes Nein entgegen. Eine Ausnahme bildet allein die Wirkung Tertullians auf die afrikanische Ekklesiologie bis hin zu Augustinus. Gegenüber dem als häretisch angesehenen Gnostizismus hat man zwar auch eine Grenzziehung vorgenommen, doch hat man das Anliegen des Gnostizismus nicht überhört. Die alexandrinische Theologie zeigt, daß die kritische Auseinandersetzung mit ihm schöpferische Kräfte freigesetzt hat. Auch Irenäus hat den Gnostizismus nicht nur abgelehnt, sondern er hat sich durch den Widerspruch zu seiner theologischen Gesamtschau der Heilsgeschichte anregen lassen. Der gnostischen Abwertung der alttestamentlichen Geschichte als einer Epoche der Herrschaft des negativ gezeichneten alttestamentlichen Gottes setzte er seine Sicht der *einen* Heilsgeschichte, die in der Geschichte Jesu gipfelt, gegenüber.

Die Kirche des 2. Jahrhunderts hat in ihrem Bemühen, sich der hellenistischen Welt verständlich zu machen, als missionarische Gemeinschaft gehandelt. Natürlich hat sie sich dabei verändert und dem kaiserzeitlichen Hellenismus angepaßt. Harnack hat in dieser Hellenisierung des christlichen Glaubens einen Abfall vom ursprünglichen Geist gesehen<sup>76</sup>. Das kann man jedoch nur, wenn feststeht, daß die Kirche als ganze in der Akkommodation an die Umwelt ihre Identität in wesent-

<sup>75</sup> Vgl. K. KOSCHORKE, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII, 3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX, 3) (theol. Diss. Heidelberg 1976). Die Arbeit soll in den Nag Hammadi Studies erscheinen.

<sup>76</sup> Vgl. A. GRILLMEIER, Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deutprinzipien der Geschichte des Dogmas = ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven (Freiburg 1975) 423/88, bes. 454 ff.; ders., Jesus Christus in Palästina, Hellas und anderswo. Zum Problem der Hellenisierung der Botschaft von Jesus Christus auf den Konzilen der griechisch-byzantinischen Reichskirche = Lebendige Seelsorge 28 (1977) 16/26.

lichen Punkten verloren hat. Tatsächlich hat sie in der Auseinandersetzung mit dem Montanismus ein Stück Identität verloren. Doch aufs Ganze gesehen ist es ihr gelungen, den alten Glauben in einer neuen Sprache auszusagen. Wolfhart Pannenberg hat gezeigt, daß die Apologeten die wesentlichen Elemente des biblischen Gottesglaubens in ihrer philosophischen Gotteslehre bewahrt haben<sup>77</sup>. Ihr in griechischer Tradition stehendes denkerisches Bemühen war missionarisches Zugehen auf die Zeitgenossen und Treue zur Botschaft, für die sie warben und, wie etwa Justin, sogar starben.

Die Kirche hat im 2. Jahrhundert in vielen Bereichen die Gestalt gefunden, in der sie in den folgenden Jahrhunderten bestanden hat. Damit war jedoch die Frage von Identität und Akkommodation nicht ein für allemal gelöst. Sie stellte sich weiter im 3. Jahrhundert, als die Kirche immer mehr zur Volkskirche wurde, im 4. Jahrhundert, als sie in die Rolle der Staatskirche hineinwuchs, dann erneut, als die Germanen für den christlichen Glauben gewonnen wurden. Auch bei der Aristotelesrezeption und der Auseinandersetzung zwischen Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter ging es um diese Frage. Doch scheint es, daß das Gewicht immer mehr zugunsten der Identität verlagert wurde.

Die Ostkirchen, aber auch die Kirchen der Reformation und die nachtridentinische katholische Kirche schätzten die ungestörte Kontinuität höher ein als den Wandel. Auch die Mission der katholischen Kirche hat das Problem der Akkommodation des Christentums an nichteuropäische Kulturen bis vor kurzem nur vereinzelt in Angriff genommen. Heute nun stellt sich die Frage der Relevanz und der Identität des christlichen Glaubens mit neuer Dringlichkeit. Dabei kann der Blick ins 2. Jahrhundert zeigen, daß Identität nicht nach Art des Montanismus dadurch verwirklicht werden kann, daß alte Formen ohne Neuinterpretation in eine veränderte Situation hineingestellt werden, sondern daß es darum geht, in der Art der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus den alten Glauben in relevanter Weise neu auszusagen und dabei die Frage der Identität als kritisches Korrektiv in die Frage der Akkommodation hineinzunehmen. In einer missionarischen und dem Dienst am Menschen verpflichteten Kirche geht es um die Identität in der Neuformulierung und Übersetzung als Antwort auf die Herausforderungen der Zeit.

---

<sup>77</sup> W. PANNENBERG, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie = Zeitschrift für Kirchengeschichte 70 (1959) 1/45.

# Die Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ im Neuen Testament

Das Gottesprädikat „lebendiger Gott“ begegnet insgesamt sechzehnmal im NT, also relativ häufig, und die Frage scheint sinnvoll, ob sich eine oder mehrere typische Verwendungsweisen erkennen lassen<sup>1</sup>. Der Ausdruck ist alttestamentlicher Herkunft.

## A. Zum alttestamentlichen Hintergrund

I. In der Verwendung gerade dieser Gottesbezeichnung hält das AT sich jedoch zunächst eher zurück, und das Prädikat „lebendig“ kann nicht als ein bedeutendes Theologumenon der alttestamentlichen Frühzeit angesehen werden<sup>2</sup>. Den Grund dafür mag man darin suchen, daß „nicht nur der Gott des Alten und Neuen Testaments... ‚lebendig‘ (ist, sondern sich) in allen religiösen Bereichen... Mächte und Götter als ‚lebendig‘ und aktiv wirksam“ erweisen<sup>3</sup>. Wahrscheinlich hat das AT die Bezeichnung aus dem Vorstellungsbereich der sterbenden und wiederauferstehenden Gottheiten der kanaänisch-syrischen Religion entlehnt<sup>4</sup>. Doch bedeutet die Übernahme eines bestimmten Sprachgebrauchs noch nicht die Aneignung des gesamten Vorstellungsbereichs, dem er entstammt. Denn da, wo das AT das Prädikat „lebendig“ auf Gott bezieht — nach H. J. Kraus vor allem in Eidinvokationen, in dem hymnischen Ausruf „haj Jahwe“ (Ps 18, 47) und als *elohim hajim* (oder *el haj*) verstreut und in verschiedenartigen Formzusammenhängen<sup>5</sup> verweist der jeweilige Kontext darauf, daß von Jahwe nicht im Rahmen des in der kanaänischen Naturreligion beheimateten Gegensatzes von Tot- und Lebendigkeit der Gottheit im Rhythmus der natürlichen Fruchtbarkeit des Jahresverlaufs gedacht wird, sondern das Prädikat „lebendig“ „die rettende Macht Jahwes preisen“ soll, die sich als sein Lebendigkeit „in machtvollen Eingriffen in die Geschichte seiner Knechte“ bezeugt<sup>6</sup>. Erst nachdem Gottes Lebendigkeit als wirksame Macht in der Geschichte seines Volks, ja in der aller Völker, verstanden wurde, kommt es dazu, daß Israel seine lebendige Wirksamkeit auch in der Schöpfung erkennen und aussagen kann. Nachdem jede Verwechslung mit den Natur- und Fruchtbarkeitsgottheiten des kanaänischen Raums abgewehrt ist, kann Israel Jahwe als Quelle des Lebens überhaupt erkennen und preisen (vgl. Ps 36, 10)<sup>7</sup> und die Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ im Rahmen einer Schöpfungstheologie anwenden.

II. Da die Bezeichnung in zunehmendem Maß polemischen Akzent annimmt, der den „lebendigen“ Gott Israels den „toten“, weil geschichtlich unwirksamen und ohnmächtigen

<sup>1</sup> O. MICHEL, Der Brief an die Hebräer, Meyer K XIII, Göttingen 1960<sup>11</sup>, nennt die Formulierung „eine festgeprägte Bezeichnung in allen neutestamentlichen Schriften“ bzw. eine „feste Bekenntnisformel“.

<sup>2</sup> W. H. SCHMIDT, Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt, Neukirchen 1968, 140.

<sup>3</sup> H. J. KRAUS, Der lebendige Gott, in: Ev. Theol. 27 (1967) 172.

<sup>4</sup> W. GRAF BAUDISSIN, Adonis und Esmun, Leipzig 1911, 507 f.

<sup>5</sup> H. J. KRAUS, a. a. O., 172 ff.

<sup>6</sup> Ders., a. a. O., 183, vgl. W. H. SCHMIDT, a. a. O., 145.

<sup>7</sup> H. J. KRAUS, a. a. O., 190—195.



Götzen gegenüberstellt, wird verständlich, wie in der späteren Auseinandersetzung mit der hellenistisch-polytheistischen Religion die Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ besonders gern verwendet wird<sup>8</sup> und so schon „in der Wahl des Gottesnamens der Gegensatz gegen das Heidentum“ hervortritt<sup>9</sup>. Auffallend ist dabei, daß in der Propaganda und Mission des programmatischen jüdischen Monotheismus besonders der jüdischen Diaspora die zur Zeit der Auseinandersetzung mit der kanaaniäischen Natur- und Fruchtbarkeitsreligion eher vermiedene Verbindung dieser Gottesbezeichnung mit dem Schöpfungsgedanken durch die Betonung, daß der lebendige Gott auch der Schöpfer der Welt sei, stark an Boden gewinnt, so daß sie neben der Aufforderung, „den ungerechten Götzendienst zu fliehen und dem Lebendigen zu dienen“ (Sib III, 762 f.), als nahezu topisch bezeichnet werden kann. Am ehesten noch findet der Umstand, daß in der monotheistischen Propaganda neben der Betonung der Ewigkeit und Unsterblichkeit Gottes<sup>10</sup> das Lebendigsein Gottes in Beziehung zu seiner Schöpfertätigkeit gesetzt wird, darin seine Erklärung, daß man jüdischerseits auf die kosmologischen Anschauungen hellenistischer Popularphilosophie antwortet<sup>11</sup>.

## B. Neutestamentliche Verwendungsweisen

In der Verwendung der Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ greift das NT auf alttestamentlichen Sprachgebrauch und besonders auf die jüdische Missionsterminologie zurück<sup>12</sup>.

### 1. Schwurzusammenhang

So wirkt gelegentlich der alttestamentliche Schwurzusammenhang der Formulierung nach.

Mt 26,63 beschwört der Hohepriester Jesus „beim lebendigen Gott, daß du uns sagst, ob du bist der Christus, der Sohn Gottes“. Obwohl ἐξορκίζω neben der Bedeutung „jem. durch Eid verpflichten irgend etwas zu tun“ auch prägnanter „jem. schwören lassen“ heißen kann<sup>13</sup>, zeigt die Antwort Jesu in V 64, daß der Hohepriester Jesus nicht zu einem förmlichen Eid auffordert, sondern ihn als legitime Autorität<sup>14</sup> beschwört, so daß jede Aussage Jesu, auch die nichtförmliche, den Charakter eines Eides beim lebendigen Gott annimmt.

<sup>8</sup> W. BOUSSET, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, Tübingen 1966<sup>4</sup>, 311 f.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. etwa PHILO, Opif. mundi 170–172 zit. n. R. BULTMANN, Theologie des NT, Tübingen 1965<sup>5</sup>, 72: „Fünf Dinge sind es, die Mose durch die Schöpfungsberichte lehrt: 1. ὅτι ἔστι τὸ θεῖον καὶ ἡνάρχῃ 2. ὅτι θεὸς εἰς ἑστὶ 3. ὅτι γενητός ὁ κόσμος 4. ὅτι εἰς ἑστὶ ὁ κόσμος 5. ὅτι καὶ προνοεῖ τοῦ κόσμου θεός“; vgl. Sir 18, 1; Aeth. Hen. 5, 1.

<sup>12</sup> Mt 16, 16; 26, 63; Apg 14, 15; Röm 9, 26 (14, 11); 2 Kor 3, 3; 6, 16; 1 Thess 1, 9; 1 Tim 3, 15; 4, 10; Hebr 3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22; Apk 4, 9 f.; 7, 2; 10, 6; 15, 7.

<sup>13</sup> J. SCHNEIDER, Art. ἐξορκίζω, in: ThWNT V, 465 f.

<sup>14</sup> Vgl. Ex 13, 19; 2 Chr 36, 13; 1 Kg 22, 16. Dort sind es durchweg höhergestellte Autoritäten, die andere beschwören. Zur Schwierigkeit, daß das rabbinische Recht eine Eidesforderung an den Zeugen vor Gericht kennt, Jesus jedoch in eigener Angelegenheit beschworen wird, vgl. BILLERBECK I, 1005 f.

Apk 10, 5 f. Auch hier liegt Schwurzusammenhang vor. Außerdem gibt sich in der Erwähnung der Ewigkeit Gottes und seiner Schöpferfähigkeit der Einfluß der jüdischen Missionsterminologie zu erkennen (s. u.). Die ewige Geltung und Wirksamkeit des Schwurs wird — die Beschreibung nimmt alttestamentliche Sprache auf (Dan 12, 7; Dt 32, 40) — dadurch ausgedrückt, daß der Engel seine rechte Hand zum Himmel erhebt und bei dem von Ewigkeit zu Ewigkeit „Lebenden“ schwört.

## II. Gerichtszusammenhang

Ebenfalls traditionelle Sprache — möglicherweise apokalyptischer Herkunft<sup>15</sup> — ist da anzunehmen, wo die Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ wie in Hebr 10, 31 im Gerichtszusammenhang begegnet: „Es ist furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.“ Auch Gottes lebendiges Wort, das an seinem Lebendigkeit partizipiert, ist nicht nur lebensschaffend (1 Petr 1, 23), sondern *κρίτικός* (Hebr 4, 12). Ähnlich sind auch die goldenen Schalen (vgl. Ps 75, 8; Jes 51, 17. 22) der sieben Gerichtsenkel in Apk 15, 7 angefüllt mit dem Zorn des „lebendigen Gottes“ (vgl. 2 Makk 7, 33 ff.). Auch Paulus bringt in Röm 14, 11 das Lebendigkeit Gottes in Zusammenhang mit dem Gericht, vor das alle werden hintreten müssen, allerdings unter Aufnahme der alten Schwurformel *ὁ ἐγὼ*, in der Gott bei seinem Lebendigkeit schwört, so daß hier auch noch der Schwurzusammenhang einwirkt. Der von Paulus zitierte Jesajavers (Jes 45, 23; 49, 18) begründet als Schriftbeweis die in V 10 ausgesprochene Ankündigung, daß alle einst vor dem Richterstuhl Gottes<sup>16</sup> stehen werden. Einen Grund für die Verwendung der Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ im Zusammenhang mit dem Zorn und dem Gerichtshandeln Gottes mag man vielleicht darin sehen, daß es im Gericht um Leben und Tod geht (vgl. Slaw. Hen. 39, 9) und Töten und Lebenverleihen der äußerste Grad von Wirksamkeit ist, in der sich einer als lebendig zeigen kann. Gott aber ist derjenige, der töten und lebendig machen kann (vgl. 4 Kg 5, 7; Tob 13, 2; Mt 10, 28).

## III. Übernahme frühjüdischer Missionsterminologie

Schon Apk 10, 5 machte sich besonders durch die Verbindung mit dem Schöpfungsgedanken der Einfluß jüdischer Missionsterminologie bemerkbar. Dieser bedient sich gewiß Apk 14, 15<sup>17</sup>. Deutlich erkennbar ist das an der Gegenüberstellung der „nichtigen“ Götzen der Heiden mit dem „lebendigen Gott“, den Paulus und Barnabas den Heiden in Lystra verkünden, sowie daran, daß der an *θεὸν ζῶντα* angehängte Relativsatz die Schöpfung des Alls als Lebenserweis des lebenden Gottes versteht<sup>18</sup>. Obwohl von der Geschichte die Rede ist (V 16), wird sie als die Geschichte der Völker ohne göttliches

<sup>15</sup> O. MICHEL, Hebräerbrief, 237 vermutet für Hebr 10, 31: „Vielleicht ursprünglich ein apokalyptisches Mahnwort.“

<sup>16</sup> Anders 2 Kor 5, 10, wo vom *βῆμα τοῦ Χριστοῦ* die Rede ist.

<sup>17</sup> Vgl. H. CONZELMANN, Die Apostelgeschichte, HNT 7, Tübingen 1963, 81: „Es häufen sich Stichworte der jüdischen Missionsliteratur, welche vom Christentum aufgenommen wurden.“

<sup>18</sup> G. STÄHLIN, Die Apostelgeschichte, NTD II, Göttingen 1968, 192: „In dieser Predigt fehlt jedes Wort über die atl. Heilsgeschichte.“

Eingreifen beschrieben; und doch ist sie erst von Gott her als Geschichte der Völker möglich gewesen, weil er sie ihre eigenen Wege gehen ließ (V 16), so daß er als der Lebendige zwar fern, dennoch auch über ihrer Geschichte steht. Doch hat er sich ihnen darin nicht offenbart; im verschwiegene Schöpfungshandeln, das auch ihnen Fruchtbarkeit und Nahrung gewährte, war er als der Lebendige anwesend. Gerade darin, daß das Schöpfungshandeln des lebendigen Gottes im Mittelpunkt steht, erweist sich die Rede des Paulus vor den heidnischen Bewohnern von Lystra als situationsgerecht. Sie folgt der Form jüdischer Missionsrede vor hellenistischen Heiden und verkündet den einen, lebendigen Gott als den Schöpfer, wobei die Artikellosigkeit „lebendiger Gott“ nahezu als Eigennamen verstehen läßt. Auch die Aufforderung, sich von den nichtigen Götzen (τῶν ματαίων) ab- und dem lebendigen Gott zuzuwenden (ἐπιστρέφειν), ist stilgemäß und gehört zu der mit der Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ in der jüdischen Missionsrede verbundenen Terminologie (vgl. Sib III, 762 f.).

Artikellos begegnet die Bezeichnung auch im Hebräerbrieff, der sie gleich viermal verwendet: Hebr 3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22. Mindestens Hebr 9, 14 läßt die Formulierung λατρεύειν θεῷ ζῶντι den Einfluß jüdischer Missionssprache erkennen. Die „toten“ bzw. „nichtigen“ Götzen werden zwar nicht genannt. Doch das ἀπὸ νεκρῶν ἔργων des unmittelbaren Kontext läßt vermuten, daß der Gegensatz „tote Götzen — lebender Gott“ mit zur Formulierung beigetragen hat. Die nachmissionarische Situation des Hebräerbrieffs bringt es mit sich, daß nicht mehr aufgefordert wird, die toten Götzen zu fliehen und dem lebendigen Gott zu dienen, sondern darauf hingewiesen wird, daß das Blut Christi das Gewissen der Angeredeten von „toten Werken reinigt“, damit sie dem „lebendigen Gott dienen“ können. Die nachmissionarische Situation wirkt sich auch darin aus, daß Hebr 3, 12 vor dem Abfall (ἀποστῆναι) vom lebendigen Gott gewarnt werden kann.

Verwenden die Hebräerstellen die Bezeichnung ohne Artikel, so daß „lebendiger Gott“ (wie in Apg 14, 15) nahezu ein Eigennamen ist, so begegnet Apk 4, 10; 10, 6 nur das Partizip ohne das Nomen θεός, was ebenfalls jüdischer Gepflogenheit entspricht. Darauf verweist auch, daß die Formulierung an beiden Stellen die Ewigkeit Gottes mitumfaßt (so auch Apk 15, 7) und die Erwähnung des Schöpferhandelns Gottes unmittelbar angeschlossen wird (Apk 4, 11; 10, 6b).

Am ehesten wird sich auch in Mt 16, 16 die Erwähnung des lebendigen Gottes durch den Einfluß jüdischer Missionssprache erklären lassen, nur, daß in der christlichen missionarischen Verkündigung vor Juden (und Heiden) — V 16 ist deutlich bekenntnisartig formuliert — neben das Bekenntnis zu dem einen lebendigen Gott Israels das Bekenntnis zu dem Menschensohn (V 13) Jesus als dem Messias, dem Sohn des lebendigen Gottes tritt, der darum nicht als einer der Propheten in ihre Reihe eingeordnet werden kann.

#### IV. Die Verwendung bei Paulus und im 1. Timotheusbrieff

##### a) Paulus

1. Daß auch Paulus die Bezeichnung als Terminus der jüdischen Missionsterminologie kennt, geht deutlich aus 1 Thess 1, 9 hervor. Der Apostel erinnert die Thessalonicher an

den Beginn ihres Christseins. Sie sind zu Vorbildern und zum weiteren Ausgangspunkt der Mission geworden (VV 7. 8). Überall in Griechenland und Mazedonien erzählt man von der Aufnahme des Paulus bei den Thessalonichern und davon, „wie ihr euch zu Gott bekehrt habt, weg von den Götzenbildern, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und zu erwarten seinen Sohn aus den Himmeln, den er erweckt hat aus den Toten, Jesus, der uns rettet aus dem kommenden Zorn“ (VV 9. 10).

Die Thessalonicher haben in der Aufnahme des Apostels und seines Evangeliums die Umkehr zu Gott vollzogen (Aorist!). Diese Umkehr hat sie aus dem früheren Verhältnis gegenüber den Götzen befreit und ihr Leben auf zwei neue Ziele ausgerichtet. Wie sie früher den Götzen dienten, so sollen sie nach ihrer Umkehr dem alleinigen wahren und lebendigen Gott dienen. Die Formulierung ist polemisch und stellt den wahren und lebendigen Gott über die Götzen. Über die jüdische Missionsterminologie hinaus geht die zweite Konsequenz, die sich aus der Abkehr von den Götzen ergibt: die Erwartung des Kommens seines Sohnes aus den Himmeln. Die relativisch angeschlossene Bekenntnisformel *ὃν ἠγάπησεν ἐκ τῶν νεκρῶν* gibt zugleich an, warum Gott für Paulus der lebendige und wahre ist: Er steht im Gegensatz zu den toten Götzen, weil er sein Lebendigsein auf eschatologische Weise in der Erweckung Jesu aus den Toten erwiesen hat. Die Auferweckung Jesu ist Auswirkung und Erweis des Lebendigseins Gottes. Er ist für Paulus wie für das Judentum der lebendige Gott, der ins Totenreich hinab- und wieder hinaufführt (Tob 13, 2), der Gott, „der die Toten zum Leben erweckt und das Nichtseiende ins Sein ruft“ (Röm 4, 17) und der als der lebendige Schöpfergott in der Auferweckung Jesu eschatologisch gehandelt hat.

2. Darüber hinaus kennt Paulus einen weiteren Bereich, in dem der lebendige Schöpfergott Nichtseiendes ins Sein gebracht und eschatologisch gehandelt hat. In Aufnahme von Hos 2, 1 begegnet die Gottesbezeichnung noch einmal in Röm 9, 26. Freilich wird durch die Zitation der ursprüngliche Sinn von Hos 2, 1 verändert. Im ursprünglichen Zusammenhang wurde das Israel der eschatologischen Tage als „Söhne des lebendigen Gottes“ bezeichnet. Hosea kündigt als kommendes Wunder die Erfüllung der Verheißung an: Israel wird zahlreich sein wie der Sand am Meer, den man nicht messen und nicht zählen kann (Hos 2, 1 vgl. Gen 32, 13). Dabei ist das Neue der hosejanischen Botschaft, daß sie das Gericht überwindet. Aus dem „Nicht mein Volk“ wird die unzählbare Fülle der „Söhne des lebendigen Gottes“ und lehrt „den ‚lebendigen‘ Gott als den Lebensspender zu verstehen, der Herrenmacht über die Verderbermächte besitzt und der sich darin von den Baalen unterscheidet<sup>19</sup>“. „Weil das Volk der Zukunft der lebenspendenden Kraft Jahwes sein Dasein verdankt, darum wird es das unzählbar große Volk sein<sup>20</sup>.“

Paulus liest die Hoseastelle vom Standort eschatologischer Erfüllung und verändert die Adresse. Bei ihm hat der lebendige Gott seine Lebenskraft darin gezeigt, daß er aus denen, die „Nicht mein Volk“ waren, „mein Volk“ und „Söhne des lebendigen Gottes“ gemacht hat und somit seine Schöpferkraft, die Nichtseiendes ins Dasein ruft, bestätigt und offenbart hat. Doch im Unterschied zu Hosea ist es nicht Israel (bzw. nicht nur),

<sup>19</sup> H. W. WOLFF, Dodekapropheten I, Hosea, BKAT XIV, 1, Neukirchen 1965, 30.

<sup>20</sup> H. W. WOLFF, a. a. O., 31, vgl. H. J. KRAUS, a. a. O., 186 f.



das aus „Nicht mein Volk“ zu „Söhnen des lebendigen Gottes“ gemacht wird. In der Berufung von Juden und Heiden zum Volk Gottes sieht Paulus die hosejanische Verheißung in Erfüllung gehen. Das geht daraus hervor, daß die VV 25. 26 als Schriftbeweis für die im vorhergehenden V 24<sup>21</sup> ausgesprochene Berufung der „Gefäße des Erbarmens“ „nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden“ eingesetzt werden<sup>22</sup>. In der Schaffung des Volks der Söhne des lebendigen Gottes aus dem „Nicht mein Volk“ der Juden und Heiden hat sich für Paulus das lebendige Schöpfersein Gottes eschatologisch als Erfüllung prophetischer Verheißung erwiesen.

3. Doch das Wirken des lebendigen Gottes beschränkt sich nicht nur auf die „Erschaffung“ der Kirche.

Nach 2 Kor 6, 16a ist die korinthische Gemeinde „der Tempel des lebendigen Gottes“. Die Begründung für diese Behauptung wird im folgenden Schriftbeweis geliefert: „wie Gott gesagt hat: Ich werde unter ihnen wohnen und wandeln; ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein“ (2 Kor 6, 16b). Sein Lebendigsein erweist Gott mithin durch seine Gegenwart bei der Gemeinde. Wenn Paulus an diese Gegenwart als an eine eschatologisch gegebene denkt, ist sie nicht statisch zu verstehen. Sie besteht im Herrsein Gottes über sein Volk, was sich auch von daher nahelegt, daß die Gegenwart des lebendigen Gottes im Tempel, der die Gemeinde ist, bestimmte ethische Konsequenzen für die Gemeinde mit sich bringt: Der Tempel Gottes hat keine Gemeinschaft mit den Götzen zu haben, die Gläubigen keine Gemeinschaft mit den Ungläubigen, die Gerechtigkeit nicht mit der Gesetzlosigkeit, das Licht nicht mit der Finsternis (6, 14—16).

4. Schließlich kennt Paulus noch einen weiteren Erweis des Wirkens des lebendigen Gottes. Nach 2 Kor 3, 1—3 ist die korinthische Gemeinde ein mit dem Geist des lebendigen Gottes vom Apostel selbst geschriebener Brief Christi. Die Gemeinde als mit dem Geist des lebendigen Gottes geschriebener Empfehlungsbrief für den Apostel wird den mit Tinte geschriebenen Empfehlungsschreiben der Gegner des Apostels gegenübergestellt. Deren Empfehlungsschreiben befinden sich auf der Seite des toten und tödenden „Buchstaben“<sup>23</sup> und bleiben unwirksam. Die Gemeinde hingegen ist als Empfehlungsschreiben des Apostels wirksam. Der Geist des lebendigen Gottes nämlich, mit dem dieses Empfehlungsschreiben geschrieben wurde, ist der „Geist, der lebendig macht“ (3, 6) und wirkt im apostolischen „Dienst des Geistes“ (3, 8), der zugleich „Dienst der Gerechtigkeit“ ist (3, 9), d. h., durch den Dienst des Apostels wird die Rechtfertigung vermittelt. Hierbei ist die Gemeinde ein Empfehlungsschreiben für den Apostel. Weil sie mit dem Geist des lebendigen Gottes geschrieben wurde, empfiehlt sie wirksam den Apostel in der Ausführung seines Verkündigungsamtes. Weil sie aber vom

<sup>21</sup> Vgl. O. MICHEL, Der Brief an die Römer, Meyer K IV, Göttingen 1963<sup>12</sup>, 246: „Der Jude setzt gern das Ergebnis des Schriftzeugnisses vor das Zitat selbst.“

<sup>22</sup> Man beachte, wie das ἐκάλειν von V 24 durch das καλέσω und das κλητήσονται des Schriftzitats VV 25. 26 wiederaufgenommen wird.

<sup>23</sup> Vgl. Röm 2, 27. 29; 7, 6; 2 Kor 3, 6. 7. S. hierzu E. KÄSEMANN, Geist und Buchstabe, in: Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 253—258. Ders., Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 276 f.



Apostel selbst mit dem Geist des lebendigen Gottes geschrieben wurde, hat dieser Geist sich schon in ihrer Gründung durch den Apostel als wirksam erwiesen. Mit anderen Worten: Gott hat sich als der Lebendige erwiesen, indem er durch den Dienst des Apostels die Gemeinde begründet hat, und erweist sich weiter als lebendig dadurch, daß die Gemeinde als Empfehlungsbrief den sich weiter vollziehenden apostolischen Dienst wirksam begleitet.

5. Wir können zusammenfassen:

Paulus kennt die Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ aus der jüdisch-christlichen Missionssprache. Die dort mit der Formulierung verbundene Schöpfervorstellung aktualisiert Paulus eschatologisch, insofern er den lebendigen Gott als Schöpfergott versteht, der in der Auferweckung Jesu von den Toten, in der Konstitution der Kirche aus Juden und Heiden, im fordernden Gegenwärtigsein bei seiner Gemeinde und im apostolischen Dienst der Gemeindebegründung und der Predigt des rechtfertigenden Evangeliums eschatologisch gehandelt hat bzw. handelt.

b) 1. Timotheusbrief

Die bei Paulus feststellbare Beziehung der Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ zum eschatologischen Heilshandeln Gottes findet sich ähnlich auch im 1. Timotheusbrief.

1. Als Begründung für die Ermahnung an Timotheus, sich um εὐσέβεια zu bemühen (1 Tim 4,7 γόμναζε), führt der Verfasser in V 10 an, daß die Christen sich deshalb bemühen und kämpfen (κοπιῶμεν καὶ ἀγωνιζόμεθα vgl. Kol 1, 29), weil sie ihre Hoffnung auf den lebendigen Gott gesetzt haben. Übung im Hinblick auf die εὐσέβεια (V 7) und „Bemühen und Kämpfen“ (V 10) sind Synonyma und meinen den angestregten christlichen Lebensvollzug. Dieser wird deshalb auf sich genommen, weil er in der einmal beim Christwerden gefaßten und im Lebensvollzug durchgehaltenen (ἡλπικαμεν) Hoffnung auf den lebendigen Gott begründet ist. Das Lebendigsein Gottes muß darum von der Art sein, daß es hoffnungsbegründend sein kann. Was wird vom lebendigen Gott erhofft? Der an θεῷ ζῶντι angeschlossene Relativsatz nennt Gott „den Retter aller Menschen, besonders der Gläubigen“. Die Hoffnung auf den lebendigen Gott erhofft mithin, daß er als σωτήρ<sup>24</sup> aller Menschen, besonders der Gläubigen, sein Lebendigsein erweist. Worin aber besteht diese σωτηρία? Faßt man das Prinzip ζῶντι in einem nahezu kausativen Sinn auf<sup>25</sup>, wird der lebendige Gott als Retter der Menschen darin tätig, daß er ihnen das Leben gibt. Welches ‚Leben‘ gemeint ist, geht daraus hervor, daß von der εὐσέβεια, um die sich die Christen als Hoffnung bemühen, in V 8 gesagt wird, sie habe die Verheißung ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης. Gott ist mithin darin der Lebendige und der Retter, daß er die ἐπαγγελία ζωῆς (V 8) in diesem umfassenden Sinn wahrmacht und so der Hoffnung der Christen entspricht. Sein Lebendig- und

<sup>24</sup> Zur Gottesbezeichnung σωτήρ in den Pastoralbriefen vgl. den Exkurs bei M. DIBELIUS, H. CONZELMANN, Pastoralbriefe, 74–77.

<sup>25</sup> So dies. a. a. O., 55; vgl. N. BROX, Pastoralbriefe, 178; C. SPICQ, Epîtres pastorales, I, 509.

Rettersein erweist sich nicht nur in der Gewährung des zukünftigen Lebens, sondern auch in der Gabe des kreatürlich-irdischen Lebens, was gut der antiasketisch-antihäretischen Front der Pastoralbriefe (vgl. 1 Tim 4, 4) und ihrer positiven Einstellung zur Schöpfung entspricht. Gott gewährt als Schöpfer<sup>26</sup> das irdische Leben und die *ὄντως ζωή* (1 Tim 6, 19).

2. Nach 1 Tim 3, 14–15 wird als Zweck, den der Briefschreiber mit seinem Brief verfolgt, genannt: „damit du weißt, wie man im Hause Gottes wandeln soll“. In diesem Zusammenhang hat der folgende Relativsatz<sup>27</sup>, der das „Haus Gottes“ mit der „Kirche des lebendigen Gottes“ identifiziert, die Funktion, die besondere Würde des „Hauses Gottes“ zu unterstreichen und so die Dringlichkeit eines der Würde dieses Hauses entsprechenden Wandels der Christen herauszustellen. Vielleicht darf man auch daran denken, daß die Verwendung des Ausdrucks „Kirche des lebendigen Gottes“ in diesem Zusammenhang sagen soll, „daß Gott als der lebendig Wirksame dafür sorgt und darauf hält, daß die Ordnungen der *ἐκκλησία* seinem Willen entsprechen<sup>28</sup>“. — Indessen läßt die vorhergehende Bezeichnung der Kirche als *οἶκος θεοῦ* gerade in einem Zusammenhang, in dem es um den sittlichen Wandel der Christen geht, eher vermuten, daß eine gewisse Nähe der Stelle zu 2 Kor 6, 16 gegeben ist<sup>29</sup>, wo der Umstand, daß die Gemeinde der eschatologische Tempel des lebendigen Gottes ist, es mit sich bringt, daß sie sich nicht mit den Ungläubigen gemeinmachen darf (s. o.). *οἶκος θεοῦ* ist bereits in der LXX ein formelhafter Ausdruck für den Tempel<sup>30</sup>, und auch das NT bezeichnet so das jerusalemische Heiligtum<sup>31</sup>. Auch wenn *οἶκος θεοῦ* als Bezeichnung für die Kirche nicht immer im NT die Kirche als „Tempel“ bezeichnen will, sondern sich die Tempelsymbolik mit der Vorstellung vom Haus oder Hausstand Gottes im Sinn einer familia dei vermischt<sup>32</sup>, das Wortfeld „Haus“ im Sinn von Haushalt in den Pastoralbriefen eine bedeutende Rolle spielt<sup>33</sup> und insbesondere in 2 Tim 2, 20 die Kirche als *μεγάλη οἰκία* mit einem großen Hausstand verglichen wird, so lassen doch die ebenfalls der Tempel- und Bausymbolik nahestehenden, appositionell im folgenden Kontext angeschlossenen Metaphern für die Kirche *στόλος* und *ἐδραίωμα* daran denken<sup>34</sup>, daß wir es hier mit „Spuren eines Tempelsymbolismus<sup>35</sup>“ zu tun haben.

<sup>26</sup> Vgl. 1 Tim 6, 13: τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα.

<sup>27</sup> Das Relativpronomen ἥτις bezieht sich dem Sinn nach auf οἶκος, dem Genus nach auf das folgende ἐκκλησία, eine Konstruktion, die bei Paulus häufiger, in den Pastoralbriefen jedoch nur hier begegnet. Vgl. insbesondere die in sachlicher Nähe stehende Formulierung 1 Kor, 3, 17, s. H. J. HOLTZMANN, Pastoralbriefe, 325.

<sup>28</sup> B. WEISS, J. WEISS, Pastoralbriefe, 162.

<sup>29</sup> O. MICHEL, Art. οἶκος, in ThWNT V, 129.

<sup>30</sup> Ders., a. a. O., 123; vgl. K. KLINZING, Die Umdeutung des Kultes in der Qumrangemeinde und im NT, StUNT 7, Göttingen 1971, 196.

<sup>31</sup> Vgl. Mk 2, 26; 11, 17; Mt 12, 4; 21, 13; Lk 6, 4; 19, 46 (Lk 11, 51; Apg 7, 47; Jo 2, 16 f.).

<sup>32</sup> Vgl. Hebr 3, 1–6; Eph 2, 19–22; 1 Petr 4, 17.

<sup>33</sup> Vgl. 1 Tim 3, 4. 5. 12. 15; 5, 4. 8. 13. 14; 6, 16; 2 Tim 1, 16; 2, 20; 3, 6; 4, 19; Tit 1, 7. 11; 2, 5.

<sup>34</sup> O. MICHEL, a. a. O. 130; R. J. MCKELVEY, The New Temple, The Church in the New Testament, Oxford 1969, 133.

<sup>35</sup> B. GÄRTNER, The Temple and the Community in Qumran and the New Testament, SNTSMS 1, Cambridge 1965, 66.

Lage dieser vor, wäre ähnlich wie 2 Kor 6, 16 (vgl. Hebr 12, 22) die Kirche als eschatologischer Tempel Gottes qualifiziert. Doch selbst wenn οίκος θεοῦ im Sinne von „Hausstand“ Gottes zu nehmen wäre, würde die Verbindung der Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ mit dem sicher vorpaulinischen, möglicherweise auf die Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde zurückgehenden Würdenamen ἐκκλησία θεοῦ darauf verweisen, daß hier von der Kirche als von dem durch das eschatologische Wirken des lebendigen Gottes konstituierten und begleiteten Eigentumsvolk der Endzeit die Rede wäre.

Prof. Dr. W. Stenger, Köln

## Zum Theologieverständnis Luthers\*

W. hat seine Untersuchungen über das Theologieverständnis Martin Luthers, die seiner unter der Ägide von Rudolf Haubst entstandenen Habilitationsschrift zugrunde lagen, überarbeitet und das Manuskript 1973 abgeschlossen. Es ist Band 36 der Konfessionskundlichen und Kontroverstheologischen Studien.

W. fragt nicht (wie etwa Karl Gerhard Steck) danach, wie L. Lehre und Kirche verstanden hat, sondern danach, was der oft über Theologie schreibende L. vom Vollzug der Theologie gedacht hat. Weil bei L. zu Beginn seiner literarischen Tätigkeit noch alles in stürmischer Gärung war, hielt W. es nicht für geraten, die vielen Schriften, die L. verfaßt hat, in zeitlicher Reihenfolge durchzugehen, sondern dort anzusetzen, wo L. ganz deutlich zeigt, wie nach seiner Auffassung Theologie zu betreiben sei. Das war die Zeit um 1518, als L. mit Eck in der Leipziger Disputation sich auseinandersetzte und gegen Erasmus die Schrift „De servo arbitrio“ veröffentlichte. Das „Turmerlebnis“, in dem L. die Gewißheit gewann, daß Röm 1, 17 nicht von der strafenden Gerechtigkeit Gottes zu verstehen sei, dürfte damals schon stattgefunden haben.

Für L. ist die Gotteserkenntnis entweder falsch als *theologia gloriae* oder wahr als *theologia crucis*. Die erste liebt menschliche Herrlichkeit und Selbstgerechtigkeit; sie ist neugierig und ruhmsüchtig. Die *theologia crucis* dagegen erkennt den Vater durch Jesus, den Gekreuzigten; sie liebt den Gekreuzigten; sie verzweifelt an sich selbst, ja spürt den Tod gegenwärtig. In „De servo arbitrio“ berichtet L., wie er bis zur Verzweiflung angefochten worden sei, aber so auch gelernt habe, wie heilsam diese Erlebnisse für ihn waren.

Der Grundsatz „*sola scriptura*“ war bei L. verbunden mit den Lehren, daß die Heilige Schrift lebendig sei, Sicherheit gebe und sich selbst genüge. Dem skeptischen Erasmus hält L. entgegen: „*Spiritus Sanctus non est scepticus*.“ Das Problem des freien Willens gibt es bei L. nicht. Nach L. lehrt die Schrift, Gott verhärte und verdamme den Menschen, so daß es Hochmut wäre, Gott mit Unterscheidungen gewissermaßen zu entschuldigen, indem man von der *voluntas dei ordinata* und *absoluta* und von der *necessitas consequentis* und *consequentiae* rede — Synthesen, wie sie etwa in der theologischen Methode des Aquinaten gesucht und geboten werden, verschleiern nach L. Er liebt und verteidigt die Zuspitzungen bis zur äußersten Grenze. Wahre Theologie muß nach L. mit Affekt, in wirklichem Heilsverlangen betrieben werden. Als *causa formalis* der Rechtfertigung sieht L. nur die Barmherzigkeit Gottes an. Er wehrt mit aller Entschiedenheit sich dagegen, daß metaphysische Begriffe in die Theologie eingeführt werden.

Der Hauptartikel, mit dem nach L. die Theologie steht und fällt, ist die Rechtfertigung, so wie L. sie auffaßt. L. nennt je nach Gelegenheit sie: Christus als Urheber,

\*WEIER, Reinhold, Das Theologieverständnis Martin Luthers. Verlag: Bonifacius-Druckerei, Paderborn: 1976. 317 S. 41,50 DM.

rechtfertigenden Glauben, Gegensatz von Gesetz und Evangelium. Immer wieder weist L. hin auf diesen Scopus, diese Summa, diese Intention der Heiligen Schrift, wie er in Röm 1, 17 sie beschlossen findet.

Der Blick auf die Bibel als Ganzes wird durchgehalten in den Scholien zum Buche Genesis (1519–21), in kleineren Schriften der zwanziger Jahre, in den Bemühungen zur Reform der Meßzeremonien und in einer Äußerung, die L. zu Melanchthons Annotationes zum Johannesevangelium machte. Die Konzentration auf den Sinngehalt der Heiligen Schrift zeigt sich desgleichen in den Vorlesungen zu den Kleinen Propheten und in den Predigten zum Buche Exodus.

In einer Sammlung von Predigten, die zwischen 1513 und 1520 gehalten wurden, gibt L. für Anfänger das ABCdarium der Theologie, eine Einführung, die sagen will, welche Bedeutung die Theologie haben soll. Für L. muß die Theologie immer praktisch sein, etwas ins Werk setzen wollen, d.h. aber für L. voller Anfechtungen sein, aus denen der Theologe nur durch den Trost des Evangeliums befreit werden könne. In diesem Zusammenhang versteigt sich der ungestüme L. zu der Behauptung, der größte Theologe sei der größte Sünder!

Die Zeit um 1518 war zugleich erfüllt von Plänen zur Reform des theologischen Studiums. Aus ihm sollte die scholastische Theologie ausgeschaltet werden.

Dem entsprechen die Pläne zur Einrichtung einer guten Bibliothek für die junge Universität Wittenberg: Das zeigt sich nicht nur in der Bestellung Spalatins zum Leiter, sondern auch in der Schrift „An die Ratsherren aller Städte in deutschen Landen“. Bibelausgaben in allen Sprachen, auch die besten und ältesten patristischen Kommentare zur Bibel stehen auf der Wunschliste. Selbst poetische und historische Werke, sogar des Aristoteles Logik, Rhetorik und Poetik sollen nicht ausgeschlossen sein. Denn auch L. ist von der humanistischen Begeisterung für das Studium der Sprache ergriffen.

Selbst die Geschichte gehört nach L. zum Theologieverständnis, entgegen der aristotelisch-scholastischen Meinung, die der Geschichte keinen wissenschaftlichen Charakter zusprach, weil sie sich nur mit einzelem und Nichtnotwendigem befasse.

Unnütze Bücher sind nach L. juristische Kommentare, die zeitgenössischen Sentenzenkommentare, die gesamten philosophischen Werke der Spätscholastik und die Predigtliteratur, weil sie sich nicht an der Bibel orientiere.

Nun fragt sich, wieweit L. neben seinem Prinzip „sola scriptura“ Tradition für das Theologieverständnis noch gelten läßt. Dem Faber Stapulensis wirft er (1523) vor, bei ihm sei das Eigentliche von den ständigen Berufungen auf die Väter und Konzilien überdeckt. Durch die Ketzereien seien die Christen an der Schrift irre geworden und hätten versucht, durch Konzilsverordnungen Halt zu gewinnen. Diese wurden schließlich für unentbehrlich gehalten. So kam es, daß das Papsttum mit seinen willkürlichen Geboten alles verdunkelt habe. Aus dem „göttlichen“ Hader über die Bedeutung der Schriftworte sei die falsche Eintracht des blinden Gehorsams gegenüber dem Papst geworden. Während die Schrift unter der Bank gelegen habe, seien alle durch menschliche Gebote gefangengehalten worden.



Die heilsgeschichtliche Betrachtung nimmt bei L. ständig zu, zumal da er seine Vorlesungen zumeist über die geschichtlichen Bücher des AT gehalten hat. Sinnmitte der Heils- und Kirchengeschichte ist und bleibt für L. die Stellungnahme zum Werke Jesu. Wenn L. über Gnade und Werke sprechen will, dann erzählt er Heilsgeschichte von der Erschaffung des Menschen, dem Sündenfall und der Ausbreitung der Sünde allüberall. Gesetz und Vernunft führen uns dorthin, wohin wir wollen, aber nicht zu Gott. Schließlich kam Gott selbst zu den bösen Menschen und forderte sie auf, an den Gekreuzigten sich zu halten. Dieser ist das Tor zum Leben durch das Wort der Verkündigung. Zwischen Theologie und Verkündigung ist hier kein Unterschied spürbar. Von hier aus wird verständlich, warum L. seine Katechismen verfaßte. Betend soll man ihren Inhalt (das Vater-Unser, den Dekalog und die Psalmen) erwägen. So bejaht L. seine Theologie als wissenschaftlich und praktisch zugleich. In seinen fast 2000 überlieferten Predigten ist L. immer darauf bedacht, daß die Predigt Zeugnis von dem Gekreuzigten sein soll, ohne menschliches Beiwerk. Freilich läßt sich aus diesen Predigten, in denen L. aus seinem hohen Sendungsbewußtsein polemisierte, kein ungeprübtes Bild der zeitgenössischen Predigt gewinnen.

Bisher hat W. das Theologieverständnis bei L. systematisch abgegrenzt. Nun stellt er die Frage, was L. selbst davon in seinen eigenen 1509/10 gehaltenen Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus, die das theologische Schulbuch seit Beginn des 13. Jahrhunderts waren, darüber zu bieten hat. Hier schon begegnet uns die Ablehnung spätscholastischer Geisteshaltung und die Frage nach der wahren Theologie. Er verachtet die Philosophie, die in die Theologie eingedrungen sei. Schon damals ging es ihm um den „Kern der Nuß“. Den reinen Literalsinn zu erforschen, sieht er als ein Schriftverständnis nach der Weise der Juden an. Diese wollen, daß das Gesetz des Herrn in ihrem Willen sei, aber nicht, daß ihr Wille im Gesetz des Herrn sei. Sie wollen, daß das, was sie definieren, Gott gefällig sei, und wollen dafür Gott gewissermaßen in Pflicht nehmen.

In den 1513—1515 gehaltenen Vorlesungen über die Psalmen begegnet uns als neu, daß der paulinische Begriff des Gesetzes von L. in Anspruch genommen wird, um die „Judaizantes“ abzulehnen, d. h. aber für L. die Ordensleute, die in der Treue zu ihren Regeln das Heil sich selbst erwerben wollen und in ihren Predigten statt vom Gekreuzigten zu sprechen, Fabeln und menschliche Erfindungen vorbringen.

In den „Dictata super Psalmos“ ist bei L. deutlich der Einfluß Reuchlins zu spüren. Dieser hatte ein lateinisch-hebräisches Lexikon herausgegeben, eine hebräische Sprachlehre verfaßt und sogar ein Buch über die Denkweise des Hebräischen geschrieben. L. benutzt dieses Wissen Reuchlins, um bei Ps 2, 7 zu sagen: „Intelligite: quasi dicat: Est, qui vult intellectum vobis dare.“

In den Vorlesungen über den Römerbrief kehrt L. das Eschatologische bei Röm 8, 17 hervor, woran nach seiner Meinung die scholastischen Begriffe nicht herangekommen waren. Nach dem Vorbild Augustins muß man das Buchstabenverständnis aufgeben für den im Inneren und zum Inneren sprechenden Gott.

Im 3. Teil seines Buches fragt W., was für ein Verständnis der theologischen Sehweise, wie L. sie forderte, damals vorhanden war und auf L. einwirken konnte.

Zunächst wird dargelegt, wie es bei *Gabriel Biel* damit bestellt war. Denn für L. war Gabriel Biel der Vertreter der scholastischen Theologie schlechthin. Biel erörtert in seiner umfangreichen Einleitung, 1) was die Theologie in sich sei, d. h., ob sie eine Wissenschaft sei, ein Problem, das seit der Zeit des Aquinaten und der Kritik des Duns Skotus daran nicht mehr zur Ruhe gekommen war, 2) was ihr „subiectum“, d. h. nach unserer Terminologie der Gegenstand, von dem sie handle, sei, 3) ob sie eine praktische oder spekulative Wissenschaft sei. Biel hält mit der gesamten mittelalterlichen Scholastik an der Sicherheit der theologischen Erkenntnis fest, weil sie in der Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes gründe. Darin kommt Biel mit L. überein. Im Zusammenhang damit werden bei Biel der Theologie nur „notwendige“ Wahrheiten zugeordnet, d. h. keine geschichtlichen, obgleich die in der Bibel enthaltenen Heilswahrheiten auch für Biel zur Theologie gehören. Bei der Frage nach der Einheit oder Vielheit des theologischen Habitus zeigt sich Biel als Nominalist, der durch subtile Unterscheidungen diese Einheit preisgibt. Zur Frage, ob die Theologie spekulativ oder praktisch sei, meint Biel, manche theologischen Erkenntnisse seien einfachhin spekulativ, andere praktisch. Mit einer „scientia subalternata“ (vgl. Thomas) sich zu Gott aufzuschwingen, ist nach Biel ein teuflischer Griff nach dem höchsten Geheimnis.

Unter den Theologen, die in besonderer Nähe zu dem Theologieverständnis stehen, das L. hatte, nennt W. zuerst *Augustinus*. Vor allem die Schrift „De spiritu et littera“ hat auf L. tief eingewirkt. Sie führte ihn zur Erkenntnis Christi und seiner Gnade. In ihr sah L. den Vollzug und den Inhalt der Theologie als Einheit. Durch Augustinus wurde L. darin bestärkt, in der Erlösung das Zentrum der Theologie zu sehen. Vor allem hat L. von Augustinus gelernt, daß der Mensch in der Heiligen Schrift Gott selber begegnet und so von Gott erleuchtet wird. Augustinus verwirft stolzen Wissensdrang, an dem die Teufel ihre Freude haben.

*Staupitz* hat dem verängstigten L. den Rat gegeben, bei allen Anfechtungen über die göttliche Vorherbestimmung auf die Wunden des Gekreuzigten zu schauen. Freilich lassen die Unterschiede zwischen L. und Staupitz sich nicht übersehen, z. B. die Deutung der Anfechtungen und die bei L. fehlende Brautmystik.

Die „Theologia deutsch“, „*der Frankfurter*“, ist von L. mit überschwänglichem Lobe bedacht worden. L. hat sie in den Druck gegeben. Wie die zahlreichen Zitate daraus, die W. bringt, zeigen, hat „*der Frankfurter*“ die theologia gloriae als verwerflich erkannt und eigenwillige theologische Spekulationen verworfen. Schon nach dem „*Frankfurter*“ machen Anfechtung und Trost die Grundsituation des Menschen aus. Es ist bis heute freilich noch nicht geklärt, ob L. durch den „*Frankfurter*“ zu seinem Verständnis des theologischen Mühens gekommen ist oder ob L. hier nur bestätigt fand, was ihm schon vorher aufgegangen war.

Schon L. hat erkannt, wie nahe im Theologieverständnis „*der Frankfurter*“ und *Tauler* stehen.

Es stellt sich uns nun die Frage, wie weit L. sein Theologieverständnis vorgeformt fand von dem in seinem eigenen, augustinish ausgerichteten Orden. Eine restlose Sicherheit wird sich freilich hierbei kaum erzielen lassen. Immerhin hat L. *Peter von*

Ailly († 1420) benutzt, wie ein Zitat aus ihm in einer Weihnachtspredigt, die L. 1514 hielt, zeigt. Die damalige Zustimmung ist von L. allerdings später aufgegeben worden.

Peter von Ailly hat seinerseits *Gregor von Rimini* († 1358) verwertet, auf den L. 1519 zustimmend verwiesen hat. Gemeinsam ist bei Peter von Ailly, Gregor von Rimini und L., daß theologisches Denken ein biblisches sein muß. Auch die unbedingte Sicherheit, die jede Furcht vor Irrtum ausschließt, weil sie sich im biblischen Wort Gottes begründet weiß, ist gemeinsames Gut. Alle drei suchen nach dem Eigentlichen der Theologie.

Augustinisches Gepräge weist auch *Johannes Gerson* († 1429) auf. Er sucht in Reimen und Prosastücken die Seele zu trösten. Er betont wie L. den affektiven Charakter des theologischen Bemühens. L. lobt ihn, weil er über die geistigen Anfechtungen schreibe, vermißt allerdings bei ihm seine Ansicht von der Rechtfertigung als Vertrauen auf Christus. Johannes Gerson sieht wie L. im Trost des Gewissens ein Hauptanliegen des theologischen Bemühens, zumal da menschliche Trostlosigkeit aus dem Bewußtsein kommt, daß unser sündiges Tun unter Gottes Gericht steht. Durch die tiefe Nacht der Verzweiflung erst gelangen wir zur Hoffnung. Von L. unterscheidet sich Gerson vor allem dadurch, daß er die menschliche Freiheit betont. Gegenüber der spätscholastischen Theologie ist Gerson zwar nicht radikal ablehnend, aber doch merklich zurückhaltend. Den Affekt der Gottesliebe zu entflammen durch Betrachtung des Gekreuzigten, ist das, worauf es ihm ankommt, wogegen neugieriges Fragen von den Einflüssen des Teufels herrühre. Aufs Ganze gesehen, sind bei Gerson Anfechtung und Trost keineswegs so eng mit dem Theologieverständnis verbunden wie bei L.

Auch bei *Nikolaus von Clémanges* († 1437) findet sich manches, was dem Theologieverständnis bei L. zeitlich vorangeht. Der Lehrer der Theologie hat eine prophetische Bedeutung, insofern die Ämter eines Lehrers, Hirten und Predigers von ihm wahrgenommen werden. Dabei soll die Heilige Schrift im Verein mit den Schriften der Kirchenväter, weil geistgewirkt, den Vorrang haben. Zur zeitgenössischen Scholastik dagegen verhält er sich kritisch.

Die *devotio moderna*, wie sie bei dem belesenen *Gerhard Groote* († 1384), bei *Florens Radewijns* († 1400), in der „*imitatio Christi*“, die Thomas von Kempen zugeschrieben (ca. 1427) wird, und bei *Gerhard Zerbolt von Zutphen* († 1398) uns entgegentritt, hat auch ihre großen Bedenken gegen die damalige scholastische Theologie gehabt, den Affekt beim Studium der Theologie betont, vor unnützen Spekulationen gewarnt, die Vertrautheit mit der Heiligen Schrift gefordert, freilich zuweilen in geistiger Enge. Wenn auch das Kreuz Christi in den Mittelpunkt des theologischen Mühens gestellt wird, die Forderung nach reiner Absicht ist dennoch sehr weit entfernt von dem, was L. gewollt hat.

*Erasmus* († 1536) hat als Humanist tief gespürt, daß das Ordensleben seiner Zeit den Vorwurf des „Judaismus“ vielfach verdiene, weil es sich erschöpfe in Zeremonien und die Studien, soweit sie überhaupt betrieben würden, den Ehrgeiz zum Antrieb hatten. Diesen Mängeln stellt er die Theologie des Apostels Paulus gegenüber. Er möchte, daß die Theologen zu den „Quellen“ zurückkehren. Er polemisiert gegen die bildungsfeindlichen Tendenzen der *devotio moderna* ebenso wie gegen die damaligen Lehrbücher

der lateinischen Sprache. Schon ihre Titel erregen seinen Spott. Die „Summa angelica“ des Angelus de Clavasio wurde später von L. als „Summa diabolica“ verbrannt. Für das Kirchenrecht hat Erasmus wie L. kein Verständnis.

*Faber Stapulensis* († 1536) machte auf der Suche nach den besten Führern zum Studium im Anschluß an Hieronymus einen eindringlichen Vorschlag zum Studium der Bibel. Er hatte durch vorgängige Studien gelernt, daß nach der Frage, ob ein Werk echt ist, es am wichtigsten ist, einen Text so genau zu erfassen, daß der Autor sich selbst erkläre. Auch für die Lektüre der Bibel gilt das. Die Konsonanz der Teile macht den Sinn des Ganzen offenbar. Einen vierfachen Schriftsinn, wie er vorher oft angewandt worden war, lehnt Faber ab. Aber hinter dem Buchstaben, mit dem die Juden sich befassen, steht für ihn der geistige Sinn, den der biblische Autor gewollt habe. Im Anschluß an Nikolaus Cusanus sagt Faber, der „verbum“ als innerster Sinn des biblischen Wortes sei eines: das ewige Wort. L. hat das Quincuplex Psalterium des Faber Stapulensis nicht nur benutzt für die 1. Psalmenvorlesung, die er hielt, sondern auch später, im Kommentar zum Römerbrief. Freilich dürfen wir bei so vielem, was an L. anklingt, nicht übersehen, daß Faber nicht von der Anfechtung spricht, die im steten Ringen um das Wort Gottes erlebt wird. Auch L. hat das schon gemerkt. Faber fühlt sich mehr als zum Kampf hingezogen zur Mystik nach der Art des Ps.-Dionys und nach dem Vorbild des Raimund von Pennafort.

W. schließt sein Werk, und insbesondere die Einbettung in die Theologiegeschichte, ab mit der Bemerkung: „Das Ringen dieser Zeit um das Verständnis von Theologie war jedenfalls vielfältig und von erstaunlichem Tiefgang.“

Es folgen Verzeichnisse der Quellen, der Literatur und der Personen.

Prof. Dr. I. Backes, Trier

ROSE, Martin: Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit. (BWANT 6). — Stuttgart: Kohlhammer-Verlag 1975. 290 S. Kart. 49,— DM.

Als die religionsgeschichtliche Forschung dieses Jahrhunderts eine zunehmend differenziertere Kenntnis von den Religionen der Umwelt Israels ermöglichte, wurde auch die Auffassung von der Einlinigkeit in der Entwicklung der Religion Israels fraglich; denn immer deutlicher zeichneten sich in der Geschichte des Jahweglaubens verschiedene religiöse Kreise und Schichten als Träger der Religion Israels ab. Die vorliegende Dissertation aus dem Evangelisch-theologischen Fachbereich der Universität Münster versteht sich als einen religionsgeschichtlichen Beitrag zur Erforschung dieser Problematik. Sie befaßt sich mit zwei Typen des religiösen Denkens und Verhaltens, die sich im Bereich des Jahweglaubens ziemlich diametral gegenübergestanden haben, nämlich mit der dtn Schultheologie und der sogenannten Volksfrömmigkeit, wobei die Darstellung der Auseinandersetzung am Leitmotiv des Ausschließlichkeitsanspruches Jahwes geschieht.

Nachdem der Verf. im ersten Teil seiner Arbeit die Geschichte des Ausschließlichkeitsanspruches Jahwes in der dtn Schultheologie gezeichnet hat, wendet er sich im zweiten Teil der Breitenwirkung dieses Anspruches in der Volksfrömmigkeit zu. Abschließend gibt der Verf. in einem dritten Teil einen Abriß über die geschichtlichen Wandlungen des Ausschließlichkeitsanspruches Jahwes in der Auseinandersetzung zwischen dtn-Schultheologie und Volksfrömmigkeit. Dabei zeigt sich, daß der Adressat der dtn-Polemik nicht die kanaänische Naturreligion ist, sondern der anders strukturierte Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes im Verständnis der Volksfrömmigkeit; für sie ist nach der Sefshaftwerdung Israels in Kanaan Jahwe zum fernen Gott geworden, der zwar der Gott Israels bleibt, aber doch nicht wenige Lebensbereiche an magische Praktiken verliert. In dieser einfachen Reaktion auf eine veränderte Lebensweise sahen theologische Kreise in Israel, in die sich das dtn einordnet, einen Verrat an dem ursprünglichen Glauben an Jahwe.

Die Arbeit enthält beachtenswerte Analysen und vermittelt aufschlußreiche Einblicke in die Entwicklung des Jahweglaubens beim Ausgang der Königszeit.

E. Haag, Trier

VOSBERG, Lothar: Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen. (Beiträge zur evangelischen Theologie 69.) — München: Chr. Kaiser, 1975. 128 S. Pb. 17,— DM.

Die Studien beschäftigen sich mit der Frage: Was hat Israel dazu veranlaßt, in Psalmen vom Schöpfer zu reden? Anders ausgedrückt: Es wird untersucht, inwiefern die geschichtliche Situation des Volkes die Aufnahme des Redens vom Schöpfer in den Psalmen bedingt und wie die geschichtliche Entwicklung auf die Funktion dieser Reden Einfluß nimmt.

Studie I beschäftigt sich mit den exilischen Psalmen 74.89 und 102. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß hier die Krise des Erwählungsglaubens im Gebet durch das Reden vom Schöpfer überwunden wird. Auf Grund des Glaubenssatzes, daß Gott die Welt erschaffen hat, kann das Dasein der Welt als Schöpfung ein Vertrauen zum Schöpfer begründen, das den verantwortlichen Einsatz der göttlichen Schöpfermacht zugunsten der Erwählten erwartet. Studie II untersucht die frühnachexilischen Psalmen 33.115



und 124 sowie die nachexilischen Psalmen 95. 135. 136. 147 und 148. Während die erste Gruppe eine gleichsam auf den Trümmern des Tempels entstandene Vertrauensliturgie enthält, liegt in der zweiten Gruppe eine daraus entstandene Bekenntnisliturgie vor, die das gottesdienstliche Gedächtnis der Befreiung aus dem Exil als Sitz im Leben erkennen läßt. Versucht die Vertrauensliturgie mit dem Hinweis auf die Selbigkeit Gottes, der die Welt erschuf und die Geschichte lenkt, die Angst der Gottverlassenheit zu vertreiben, so begegnet die Bekenntnisliturgie dem Zweifel, ob das von Gott für sein Volk gewirkte Heil auch in Zukunft Bestand hat, mit dem Aufweis der Handlungsfähigkeit Gottes im Reden vom Schöpfer, der die Möglichkeit und auch das Anliegen hat, seinem Volk eine neue Existenz zu geben.

Die recht bedenkenswerten theologischen Aussagen dieser Studien hätten zweifellos an Profil gewonnen, wenn der Verfasser die für das Verständnis der untersuchten Psalmen entscheidenden Schöpfungsaussagen bei Deuteronesaja mitberücksichtigt hätte.

E. Haag, Trier

EGGER, Wilhelm: Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium (Frankfurter Theologische Studien 19), Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1976. 184 S. Kart. 37,— DM.

Wie im Untertitel angedeutet, wendet sich W. Egger in dieser Studie (= Dissertation) den Sammelberichten des ältesten Evangeliums zu. Durch einen Überblick über die bisherigen Forschungsbeiträge (5—26) wird die eigene Aufgabe deutlicher: Es gilt, die fast über das gesamte Werk des Markus verstreuten allgemeineren Passagen auf ihre Entstehung, Funktion, historische Zuverlässigkeit und theologische Aussage hin zu untersuchen.

Eine erste Überprüfung des Gesamt-„Materials“ stößt auf typische Merkmale und läßt schon etwas von der Eigenart der Mk-Sammelberichte erkennen (37 f.). Diese werden sodann einzeln vorgenommen und in den Kapiteln drei bis sechs vor allem in traditions- und redaktionskritischer Hinsicht gründlich untersucht (39—156). Verständlicherweise nehmen dabei die Ausführungen zu Mk 1, 14 f. (43—64) und Mk 3, 7—12 (91—111) einen besonders breiten Raum ein.

Das Schlußkapitel (157—168) faßt zusammen und wertet aus. Es führt dabei zu Ergebnissen, die den unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung übersteigen und generellere Einblicke in die Arbeitsweise und Zielsetzung des Evangelisten ermöglichen. Markus ist ein konservativer Autor (158). Er „erfindet“ nicht, sondern er komponiert, d. h., er bringt vorgegebene Elemente in ein neues Bezugssystem, in einen umfassenderen „Rahmen“, und setzt eben dadurch neue Akzente. Die im Titel der Arbeit genannten Stichworte „Evangelium“ und „Lehre“ sind die entscheidenden Gesichtspunkte, unter denen der Evangelist Jesu gesamtes Wirken sieht; beide Begriffe weisen auf Tod und Auferstehung als dessen Vollendung und eigentliche Sinnerschließung hin (167).

Das Buch bestätigt wesentliche Ergebnisse, welche die Mk-Forschung der letzten Jahre gewonnen hat. Daß über Einzelfragen die Diskussion weitergehen wird, ist selbstverständlich.

Zum Druck: S. 12 fehlen in Zitationen zwei Sperrungen, auf die die Anmerkungen 58 und 62 aufmerksam machen. S. 46 Anmerkung 38 ist der Eigenname „Kuhn“ nicht, wie sonst im Buch üblich, kursiv gesetzt.

G. Schmah, Aachen

DIE SALZBURGER ARMENBIBEL: Vollständige Faksimileausgabe des Codex aIX 12 aus der Erzabtei St. Peter zu Salzburg. — 2. Auflage, Einführung, Übertragung, Übersetzung von Karl FORSTNER, 55 S. — Salzburg — München: Anton Pustet 1976.

Die vom Drucktechnischen her als Leistung anzuspreekende Veröffentlichung erfährt ihren zusätzlichen Wert von der Einführung, Übertragung und Übersetzung. — In den einführenden Worten wird zunächst auf das Thema „Die Armenbibeln“ eingegangen und darauf verwiesen, daß „schon in der Literatur und der darstellenden Kunst der Spätantike... eine gewisse Vorliebe für die Aufstellung von Typenreihen und Bildserien, in Hymnen, in Skulpturen und in der Monumentalmalerei“ (28) festzustellen sei. Im Hinblick auf die Armenbibel im besonderen wird nun präzisiert: „Die Armenbibel verknüpft also Geschehnisse, die zeitlich und kausal völlig getrennt erscheinen, wenn man nur vom Ablauf der irdischen Geschichte ausgeht. Im Rahmen der Heilsgeschichte freilich, von Gott, dem Planer und Lenker der Geschichte her betrachtet, erhalten sie einen inneren Zusammenhang. Was das eine Geschehen ankündigt, wird im anderen erfüllt. Ob dieses angekündigte Ereignis auf das Leben Jesu Christi hinweist oder ein eschatologisches Geschehen darstellt, immer bedeutet der Antityp eine Steigerung, eine Überhöhung des Vorbildes“ (28). — Was die Salzburger Bibel nun konkret angeht, so betont der Kommentator den Versuch, das Geschehen durch Mimik und Gebärden hervorzuheben — „freilich gelingt es unserem Maler nur in wenigen Fällen, Seelenzustände durch Gesichtszüge anzudeuten“ (31). Auf der anderen Seite betont er aber: „Lebendig werden die Bilder vor allem durch die vielen Gesten, die in der Kunst schon eine lange Tradition hatten, ehe sie in den Armenbibeln Verwendung fanden“ (31).

E. Sauser, Trier

KEILBACH, Wilhelm: Religion und Religionen. Gedanken zu ihrer Grundlegung. München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 246 S. Kart. 32,— DM.

Der Band vereinigt 17 Beiträge des Münchener Philosophen und Religionswissenschaftlers aus den Jahren 1932 bis 1975. Den Abschluß bildet ein Personenverzeichnis.

K. formuliert klar und verständlich. Seine Hauptthemen lauten: Religion, Religionswissenschaft, besonders Religionsphilosophie, natürliche Gotteserkenntnis, Gottesbeweise, Atheismus. Die Religion bestimmt er als Beziehungsverhältnis zwischen Mensch und Gott, das nur in der gleichzeitigen Zusammenschau der „Schau von unten“ (vom Menschen her) und der „Schau von oben“ (von Gott her) verstanden werden kann (vgl. z. B. 9; 27; 43). Die Vielfalt der Religionen erklärt er aus der subjektiven Bedingtheit menschlichen Erkennens und Wollens (vgl. 44; 47/48). Er sieht eine nahe Verwandtschaft und gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit der Religionsphilosophie und der Fundamentaltheologie (vgl. 30—31). Er setzt sich mit E. Husserl, K. Jaspers und C. G. Jung auseinander, befaßt sich mit Anselms bekanntem Proslogiontext und verteidigt die traditionellen Gottesbeweise. Er erläutert Formen des Atheismus, zumal den postulatorischen (N. Hartmann, J. P. Sartre) und den marxistischen.

So sehr man dem Verfasser darin zustimmen muß, daß der übernatürliche Glaube Unterpfand letzter Geborgenheit sein will (vgl. 119), möchte man doch mit dem Glauben im Sinne des Augustinus auch das Moment denkerischer Unruhe (cogitare) verbinden.

H. Schützeichel, Trier

HUMANISME ET FOI CHRÉTIENNE. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris. Publiés par Charles Kannengießer et Yves Marchasson. Paris: Editions Beauchesne. 1976. 686 S. Ln.

Das bekannte Institut Catholique in Paris wurde 1975 hundert Jahre alt. Aus diesem Anlaß erschien die vorliegende stattliche Festschrift mit 53 Beiträgen, die sich nach fünf Gesichtspunkten ordnen: Geschichte; Sprache, Literatur und Kunst; Recht und Gesellschaft; Philosophie; Theologie.

Von den 18 eigentlich theologischen Aufsätzen seien einige genannt: René Maréchal behandelt die Hermeneutik und Gewißheit des Glaubens. Charles Kannengießer untersucht am Beispiel des Athanasius das Verhältnis von Theologie und Patristik. Pierre Grelot erläutert an Hand des Dekrets Pius' X. „Lamentabili“ Nr. 36 (Historizität der Auferstehung Christi) vom 3. 7. 1907 den rechten Gebrauch lehramtlicher Dokumente. André Dodin entfaltet die Theologie der Liebe nach Vinzenz von Paul. Henri Holstein befaßt sich mit der Einheit von Abendmahl und Kreuzestod Christi in den Meßopferdebatten des Trienter Konzils.

H. Schützeichel, Trier

DIETZ, Friedrich: Gott lädt uns zum Mahl. 12 Modelle für Meßfeier und Laiengottesdienst. Verlag Echter, Würzburg 1975, 128 S. Pappband. 19,80 DM.

Obwohl das Vorwort (7) die Ankündigung des Titels, der von Modellen für „Meßfeiern“ spricht, modifiziert, insofern die folgenden Formulare nur mehr Materialien für „Laiengottesdienste“ (worunter der Verfasser auch Segensandachten, Kommunionfeiern und priesterlose Gottesdienste subsummiert) bieten sollen, besteht der Inhalt des Buches tatsächlich doch aus 12 voll ausgebauten Vorlagen für Eucharistiefeiern.

Mißt man die Modelle am Maßstab der bischöflichen Richtlinien für die Meßfeier im kleinen Kreis (Gruppenmessen), so wird man dem Verfasser kaum einen direkten Verstoß gegen den Buchstaben des geltenden liturgischen Rechts nachweisen können. Der Raum möglicher freier Gestaltung wird voll ausgeschöpft, aber nicht überschritten (etwa durch selbstredigierte Hochgebete). Trotzdem legt man das Buch mit einem ziemlichen Unbehagen aus der Hand. Es melden sich jene grundsätzlichen Bedenken zu Wort, die A. Häußling jüngst (vgl. Festschrift Lengeling 143–149) bezüglich der sogenannten Motivmessen dargelegt hat. S. E. liegt der Grundfehler vieler „Motivmeßformulare“ darin, daß den eigentlichen Themen der Eucharistiefeier fremde „Motive“ vorgeschoben werden; die Messe wird zum bloßen Anlaß, über an sich freilich sehr wichtige und aktuelle Probleme heutigen Glaubenslebens *nachzudenken*, „Lernprozesse“ in Gang zu bringen, Bewußtseinsbildung zu treiben und rechte Verhaltensnormen zu vermitteln. Ein charakteristisches Beispiel für diese Art Meßfeiern liefert etwa Modell 9, zu dem es im Vorspann heißt: „Der Gottesdienst soll anregen, über das Wohlstandsstreben unserer Gesellschaft nachzudenken“ (83). Das Begrüßungswort konfrontiert die Gemeinde mit dem „Problem“ der jetzt beginnenden „Feier“: Der Christ zwischen Überfluß und Lebensnotwendigem! „Mit diesen Fragen wollen wir heute das Mahl des Herrn feiern.“ Ist es nicht symptomatisch, daß nach dem Eröffnungsgebet nicht das Wort Gottes verkündet und aufmerksam gehört wird, sondern der Gottesdienstleiter wiederum ausführlich in einer ersten Ansprache zu Wort kommt, die in unserem Fall dreimal so umfangreich ist wie die anschließend zu verkündigende Perikope? Hier wie an anderen Stellen gewinnt man den Eindruck, daß das nicht selten nur paraphrasierend wiedergegebene Bibelwort lediglich dazu dient, nachträglich die gepredigte Meinung des Vorstehers zu bestätigen, wie es andernorts ein Platon-Zitat (29) oder die Gedanken eines zeit-

genössischen Theologen (86) tun. Man stößt sich an manchen Ungereimtheiten. Da heißt es etwa: „Die Weitergabe des Friedenswunsches kann nur empfohlen werden, wenn die Teilnehmer einander kennen“ (109). Hat nicht gerade dort das gegenseitige Händereichen einen Sinn, wo man fremd nebeneinandersteht? Fürbitten und Bußakt erscheinen nicht selten im Gewand von nachdrücklichen Besserungsanstößen. Überhaupt stört der moralisierende und pädagogische Grundtenor der wortreichen Modelle. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß manche guten und anregenden Gedanken in den hier gesammelten Materialien zu finden sind. Als nachahmenswerte Vorlagen wird man die gebotenen Modelle jedoch kaum bezeichnen können.

A. Heinz, Trier

FREI, Bernhard: Priesterloser Gottesdienst. Modelle und Anregungen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1976. Gebunden. 293 S. 32,— DM.

Der regelmäßige Sonntagsgottesdienst ist für eine Gemeinde lebenswichtig. Wo er auf Grund akuten Priestermangels nicht mehr an jedem Sonntag in der Hochform der Eucharistiefeier möglich ist, müssen andere Gottesdienstformen zeitweilig an seine Stelle treten. Die bundesdeutsche Synode hat in solchen Fällen einen aus Wortgottesdienst und Kommunionfeier bestehenden Ersatzgottesdienst zu halten empfohlen.

Für solche von einem Diakon oder bischöflich beauftragten Laien geleiteten priesterlosen Gottesdienst legt Frei 24 voll ausgearbeitete Modelle für die wichtigsten Feste und Zeiten des Kirchenjahres vor. Der konsequent einheitliche Aufbau der Feiern lehnt sich eng an die Grundstruktur des Ordo Missae im neuen Missale an. Überhaupt ist es ein Vorzug dieser Publikation, daß sie kirchlichen Gottesdienst bieten möchte, zusammengefügt aus Bausteinen, die dem Gebetsschatz der Liturgie in Ost und West entnommen sind und im Blick auf die Bedürfnisse einer normalen (ländlichen) Sonntagsgemeinde. Extravaganzen gibt es hier nicht; der Verf. ist gottlob nicht angesteckt von dem falschen Ehrgeiz, die offiziellen liturgischen Formulare ständig durch Selbstgetextetes „verbessern“ zu wollen. Positiv anzumerken ist ferner das Bemühen, geeignete Volksgebete etwa in die Kommuniondanksagung hineinzunehmen. (Das Anima Christi S. 138 erwartete man allerdings in der Gotteslobfassung.) Diese Offenheit für die Werte der Volksfrömmigkeit durfte man von vorneherein von einem Südtiroler erwarten, der dem volksverbundenen Kapuzinerorden angehört und der 1968 an der Theol. Fakultät Trier mit einer Arbeit über den einflußreichen geistlichen Volksschriftsteller und Volksseelsorger des Barock, P. Martin von Cochem, zum Lic. theol. promoviert worden ist.

Einige Schwächen des Buches seien nicht verschwiegen. Im Fürbittformular S. 255 kreist die Gemeinde zu sehr um sich selbst und vergißt, daß es ihr Amt ist, für andere fürbittend einzutreten. Der Bezug der Ortsgemeinde zu Bistum und Weltkirche sollte durch namentliche Nennung des Diözesanbischofs und Papstes bewußt gemacht werden. Bei der Gestaltung der Eröffnung hätte man sich mehr Flexibilität gewünscht. Man sollte den überladenen Eröffnungsteil der Gemeindemesse nicht ohne weiteres unverändert für solche priesterlosen Gottesdienste übernehmen. Innere Gründe und der Blick auf die Tradition im deutschen Sprachgebiet (muttersprachlicher Predigtgottesdienst mit „Offener Schuld“) legen es beispielsweise nahe, den Bußakt nach dem Wortgottesdienst an der Schwelle der Kommunionfeier anzusiedeln. Als mögliche Eröffnungsform sollte auch das sonntägliche Taufgedächtnis nicht unerwähnt bleiben. Wenig glücklich ist die Bezeichnung „Bußrufe“ (z. B. 118. 152) für das tropierte Kyrie.

Diese geringfügigen Einzelausstellungen beeinträchtigen nicht den positiven Gesamteindruck: ein brauchbares und empfehlenswertes Buch!

A. Heinz, Trier



## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- BAUMGARTNER, Alois: Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1977. 188 S. Paperback. 19,60 DM.
- BECK, Eleonore: Gottes Sohn kam in die Welt. Sachbuch zu den Weihnachtstexten. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1977. 188 S. Leinen m. Umschlag. 29,80 DM.
- BIOGRAPHISCHES-BIBLIOGRAPHISCHES KIRCHENLEXIKON. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich Wilh. Bautz. 13. Lieferung 1977. Spalte 321—480. Kart. 14. Lieferung 1977. Spalte 481—640. Kart. Hamm: Verlag Traugott Bautz.
- BLERSCH, Hartmut Gustav: Die Säule im Weltgeviert. Der Aufstieg Simeons, des ersten Säulenheiligen. Reihe Sophia, Band 17. Trier: Paulinus-Verlag. 1978. 184 S. Kart. 29,80 DM.
- BOCKMÜHL, Klaus: Umweltschutz — Lebenserhaltung. Vom Umgang mit Gottes Schöpfung. Gießen: Brunnen-Verlag. 1975. 52 S. Paperback. o. Pr.
- BOCKMÜHL, Klaus: Herausforderungen des Marxismus. Gießen: Brunnen-Verlag. 1977. 127 S. Kart. brosch. o. Pr.
- BOCKWOLDT, Gerd: Religionspädagogik. Eine Problemgeschichte. Urban-Taschenbücher Band 183. Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz: Verlag W. Kohlhammer. 1977. 156 S. Kart. 12,— DM.
- BOECKER, Hans Jochen: Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient. Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1976. 208 S. Paperback. 24,— DM.
- BÖCKLE, Franz: Fundamentalmoral. München: Kösel-Verlag. 1977. 340 S. Leinen. 32,— DM.
- BÖHME, Wolfgang (Hrsg.): Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers „Gottesvergiftung“. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. 1977. 104 S. Brosch. Ca. 8,50 DM.
- DIECKMANN, Bernhard: „Welt“ und „Entweltlichung“ in der Theologie Rudolf Bultmanns. Beiträge zur ökumenischen Theologie Band 17. Hrsg. von Heinrich Fries. Paderborn: Schöningh-Verlag. 1977. 285 S. 38,— DM.
- DOBDELSTEIN, Hermann: Im Anfang war der Geist — und nicht der Wasserstoff. Evolution — Zufall oder Plan? Trier: Spee-Verlag. 1977. 114 S. Kart. 12,80 DM.
- DORDETT, Alexander: Eheschließung und Geisteskrankheit. Eine Darstellung nach der Rechtsprechung der S. Romana Rota. Wien: Herder-Verlag. 1977. 107 S. Kart.
- EICHER, Peter: Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München: Kösel-Verlag. 1977. 600 S. Paperback. 48,— DM.
- EMEIS, Dieter/SCHMITT, Karl Heinz: Grundkurs Gemeindekatechese. Freiburg i. Br.: Hermann Herder-Verlag. 1977. 136 S. Kart. 15,80 DM.
- EWALD, Günter (Hrsg.): Religiöser Sozialismus. Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Band 632. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1977. 147 S. Kart. 12,— DM.
- FRIELING, Rudolf: Christentum und Islam. Der Geisteskampf um das Menschenbild. Stuttgart: Urachhaus-Verlag. 1977. 128 S. Leinen. 24,— DM.
- GOPPELT, Leonhard: Der erste Petrusbrief. Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Band XII/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1978. 358 S. Ln. 48,— DM, Subskr. 43,20 DM.



- HAUBST, Rudolf: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems. Akten des Symposions in Trier vom 18. bis 20. Okt. 1973. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. Nr. 11. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1975. 287 S. Kart. o. Pr.
- HAUBST, Rudolf: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. Nr. 12. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1977. 184 S. Kart. o. Pr.
- HAUBST, Rudolf: Über Nikolaus von Kues als Seelsorger. Drei Predigten vor Cusanus-Festakademien. — Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft. Herausgegeben in Verbindung mit der katholischen Akademiearbeit des Bistums Trier. Heft 11. Trier: Paulinus-Verlag. 1977. 16 S. Kart. o. Pr.
- HEYER, Friedrich: Konfessionskunde. Berlin — New York: Walter de Gruyter. 1977. XV/864 S. Geb. 98,— DM.
- IN LIBERTATEM VOCATI ESTIS. Miscellanea Bernhard Häring. Herausgegeben von H. Boellaers und R. Tremblay. Studia Moralia XV. Roma: Academia Alfonsiana. 1977. 798 S. Kart.
- KINDER. Schicksale aus der Dritten Welt. Zwölf Reportagen über Kinder in Asien, Afrika und Lateinamerika, die selbst in Slums und Lumpen lächeln. Von Marcel Bauer, Henning Christoph, Karlheinz Melters, Marietta Peitz, Hansjosef Theyßen. Gesamtgestaltung Wolfgang Rollmann. Trier: Spee-Verlag. 1977. 130 S. Kart. 21,80 DM.
- LANGE, Josef/Liss, Bernhard: Zielgruppe: Familie. Materialien für Familiengruppen und kirchliche Familienarbeit. Wien—Freiburg—Basel: Herder-Verlag. 1977. 192 S. Kart. 19,80 DM.
- LÄPPE, Alfred: Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel. Band 4. Das Neue Testament (II). München. Don-Bosco-Verlag. 1977. 300 S. Kart. 29,80 DM.
- LEHMANN, Karl: Theologie der Befreiung. Einsiedeln: Johannes-Verlag. 1977. 196 S. Kart. o. Pr.
- LEON-DUFOUR, Xavier: Wörterbuch zum Neuen Testament. München: Kösel-Verlag. 1977. 470 S. Geb. 48,— DM.
- LES MIRACLES DE JESUS selon le Nouveau Testament, sous la direction de Xavier Léon-Dufour. Paris: Editions du seuil. 1977. 396 S. Kart. o. Pr.
- LODUCHOWSKI, Heinz: Schöpferische Selbstmitteilung. Band I. Grundlagen einer kreativ-dialogischen Erziehung und Bildung. Essen: Ludgerus-Verlag. 1977. 224 S. Kart. 14,80 DM.
- MARHOLD, Wolfgang u. a.: Religion als Beruf. Bd. I. Identität der Theologen. Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Band 625. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1977. 232 S. Kart. 14,— DM.
- MARHOLD, Wolfgang u. a.: Religion als Beruf. Bd. II. Legitimation u. Alternativen. Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Band 626. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1977. 232 S. Kart. 14,— DM.
- MIGUEZ BONINO, José: Theologie im Kontext der Befreiung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1977. Kart. 24,— DM.
- MÜLLER, Josef: Kinder lernen beten. München: Don-Bosco-Verlag. 1977. 68 S. Kart. 8,80 DM.
- NEUNER, Peter: Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie. Beiträge zur ökumenischen Theologie. Herausgegeben von Heinrich Fries. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1977. 362 S. Kart. 46,— DM.
- PREUSS, Horst Dietrich: Deuterijosaja. Eine Einführung in seine Botschaft. Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1976. 122 S. Paperback. 16,50 DM.

- PROJA, Giovanni Battista: Mons. Marco Antonio Anastasio Odescalchi Fondatore dell'Ospizio di S. Galla in Roma. Studi e ricerche sul clero romano 3. Roma: Libreria Editrice Vaticana. 1977. 106 S. Brosch. o. Pr.
- RATZINGER, Joseph: Eschatologie — Tod und ewiges Leben. Kleine Katholische Dogmatik Band IX. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1977. 208 S. Kart. 16,80 DM. Leinen. 24,80 DM.
- REICHERT, Franz Rudolf: Prediger der Erneuerung und der Versöhnung. — Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft. Herausgegeben in Verbindung mit der katholischen Akademiarbeit des Bistums Trier. Heft 10. Trier: Paulinus-Verlag. 1977. 16 S. Kart. o. Pr.
- RITTER, Joachim-Friedrich: Friedrich von Spee. 1591—1635. Ein Edelmann, Mahner und Dichter. Trier: Spee-Verlag. 1977. 203 S. Leinen. 29,80 DM.
- ROCK, Martin: Anarchismus und Terror. Ursprünge und Strategien. Trier: Spee-Buchverlag. 1977. 106 S. Kart. 11,80 DM.
- SCHAUBE, Werner: Ins Gespräch kommen. 45 Themen für den RU — Sekundarstufe II. Lehrerarbeitsbuch. München: Don-Bosco-Verlag. 1977. 232 S. Kart. 24,80 DM.
- SCHAUBE, Werner: Jugendgebet heute. Neue Möglichkeiten durch neue Formen. München: Don-Bosco-Verlag. 1977. 88 S. Kart. 10,80 DM.
- SCHAUBE, Werner (Hrsg.): Ins Gespräch kommen. 45 Themen für den RU — Sekundarstufe II. Schülertextheft. München: Don-Bosco-Verlag. 1977. 84 S. Paperback. 6,80 DM.
- SCHIEFFCZYK, Leo: Schwerpunkte des Glaubens. Einsiedeln: Johannes-Verlag. 1977. 528 S. Kart. o. Pr.
- SCOTT, Waldron: Die Missionstheologie Karl Barths. Gießen: Brunnen-Verlag. 1977. 48 S. Kart. o. Pr.
- SEYBOLD, Klaus: Der aaronitische Segen. Studien zu Numeri 6 / 22—27. Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1977. 80 S. Paperback. 12,80 DM.
- SIEGMUND, Georg: Der Kampf um Gott. Buxheim: Martin Verlag. 1976. 514 S. Kart. Verlag Herder. 1977. 240 S. Gebunden. 24,— DM.
- STOCKMEIER, Peter: München und Rom. Epochen und Pole der Katholizität. St. Ottilien: EOS Verlag. 1977. 45 S. 3,80 DM.
- TITZE, Kurt: Christen in Asien. Bericht über eine Pilgerreise. Trier: Spee-Verlag. 1977. 139 S. Kart. 19,80 DM.
- VETUS LATINA. Gemeinnützige Stiftung zur Förderung der Herausgabe einer vollständigen Sammlung aller erhaltener Reste der altlateinischen Bibelübersetzungen aus Handschriften und Zitaten bei alten Schriftstellern. Beuron: 1977. 21. Arbeitsbericht der Stiftung. 10. Bericht des Instituts. 31 S. Brosch.
- VORDERHOLZER/SIRCH: Mein Marienalbum. St. Ottilien: EOS Verlag 1977. (Album: 3,80 DM, Bildchen: 10,— DM).
- WACKER, Bernd: Narrative Theologie? München: Kösel-Verlag. 1977. 102 S. Paperback. 12,80 DM.
- WAGNER, Friedrich: Gotteserfahrung. Spiritualität der Neuzeit. St. Ottilien: EOS Verlag. 1977. 183 S. 16,80 DM.
- WAGNER, Harald: Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler. Beiträge zur ökumenischen Theologie. Hrsg. v. Heinrich Fries. Band 16. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1977. 333 S. Brosch. 18,— DM.
- WINKELMANN, Michael: Biblische Wunder. Kritik, Chance, Deutung. München: Verlag J. Pfeiffer. 1977. 180 S. Paperback. 19,80 DM.
- WINTERHOLLER, Heinrich: Bilder-Bibel des Bauernmalers Max Raffler. St. Ottilien: EOS Verlag. 1977. 85 S. 14,80 DM.

# Zur theologischen Weiterbildung

**Gisbert Greshake/  
Gerhard Lohfink (Hg.)  
Bittgebet —  
Testfall des Glaubens**

Grünewald-Reihe.  
Ca. 112 Seiten. Ca. 14,50 DM.

Das Thema „Bittgebet“ findet derzeit in den theologischen Diskussionen besondere Aufmerksamkeit. Die hier vorgelegten Beiträge wollen dem Leser dazu dienen, seinen eigenen persönlichen Standort zu finden.

**Leo Karrer  
Der Glaube in Kurzformeln**

Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens.  
Ca. 240 Seiten. Kt. Ca. 3,— DM.

Kurzformeln des Glaubens versuchen, in aller Kürze das Wesentliche des Glaubens zu artikulieren. Die vorliegende Arbeit entfaltet ein Verständnis bzw. eine Theorie für Kurzformeln, die die praktischen Kriterien gelungener Kurzformeln und ihre vielen möglichen Gestalten umfaßt.

**Walter Kaspar/  
Karl Lehmann (Hg.)  
Teufel · Dämonen ·  
Besessenheit**

Zur Wirklichkeit des Bösen.  
Mit Beiträgen von Walter Kaspar, Karl Kertelge, Karl Lehmann und Johannes Mischo.  
Grünewald-Reihe.  
Ca. 120 Seiten. Kst. Ca. 15,80 DM.

Ein Exeget, zwei systematische Theologen und ein Psychologe nehmen zur Frage nach dem Ursprung des Bösen und der Gestalt des Teufels Stellung.

**Günter Paulo Süss  
Volkskatholizismus in  
Brasilien**

Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität. Gesellschaft und Theologie/Systematische Beiträge. In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag.  
200 Seiten. Kst. 25,— DM.

Ausgehend von der europäischen Diskussion um die Problemkreise Volkskirche, Gemeindekirche, um Kirche und Volk, um Festtagskatholiken und sogenannte Praktizierende gibt der Verfasser eine Standortbestimmung des lateinamerikanischen und näherhin des brasilianischen Volkskatholizismus.

**Wolfgang Wieland  
Offenbarung bei  
Augustinus**

Tübinger Theologische Studien, Band 12.  
Ca. 352 Seiten. Kt. Ca. 48,— DM.

Die Arbeit bietet eine vollständige, historisch-philologische Untersuchung des Begriffsfeldes „Offenbarung“ bei Augustinus und konfrontiert die augustinischen Texte mit dem heutigen Problembewußtsein.

**Matthias-Grünewald-Verlag**

PETER KRÄMER

## **Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts**

Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils.

1977. XXIX, 162 S., gr. 8<sup>o</sup> — Trierer Theologische Studien, Band 33 —  
kt. 35,— DM.

Ausgehend von einer Übersicht über die in der evangelischen und katholischen Kirchenrechtswissenschaft entwickelten Ansätze zu einer Rechtstheologie (I. Teil) wird die Frage nach einer theologischen Grundlegung des kirchlichen Rechts in der Sicht von Hans Barion und Joseph Klein (II. Teil) und im Licht des II. Vatikanischen Konzils (III. Teil) verfolgt. Dabei dürfte die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen Barion und Klein zu den bemerkenswertesten vor-konziliaren Ereignissen auf diesem Gebiet zählen. Eine Verknüpfung mit den Aussagen und Anliegen des II. Vatikanischen Konzils erscheint insofern gerechtfertigt, als beide Autoren eben diesem Konzil gegenüber — wenngleich aus völlig entgegengesetzten Beweggründen heraus — äußerst kritisch eingestellt gewesen sind.

Durch jede Buchhandlung

**PAULINUS-VERLAG · Postfach 30 40 · 5500 Trier**

edition spee

## Provokation für Theologen

### Band 1 *Henning Günther*

#### **Die Großstadt**

Verwaltung — Verpackung — Design. Mit einem Beitrag von Christa Schwens. 1976. 150 Seiten, 16 Bildtafeln, kart., 21,80 DM.

Günther faßt Ansätze und Resultate der modernen Stadtforschung zusammen. Demnach zerstört, wie längst erwiesen ist, die Hybris neuzeitlicher Stadtplaner die gewachsenen Stadtkerne und damit die menschliche Kommunikation. Die Folge sind Isolierung, Neurosen, Depressionen und Aggressivität. Ideologen, Berufspolitiker, Planungsexperten, Sozialarbeiter und Architekten vergessen über ihr Kompetenzgerangel die konkreten Menschen. Deswegen sind die Seelsorger auf den Plan gerufen.

### Band 2 *Martin Rock*

#### **Anarchismus und Terror**

Ursprünge und Strategien. 1977. 106 Seiten, kart., 12,80 DM.

Anarchismus bedient sich eines vielseitigen Instrumentariums: antiautoritäre Erziehung, Sprachverwirrung, Pornokratie usw. Längst ist er in offenen Terrorismus umgeschlagen und operiert mit einem eiskalten Management des Schreckens. Rock gibt nach einem knappen geschichtlichen Rückblick ein Psychogramm der Terroristen, analysiert die Zusammenhänge von Wohlstandsanarchie, Autoritätsabdankung und Terroranfälligkeit. Schließlich macht er Front gegen den herbeidiskutierten Dissens von Grundwerten und Grundrechten.

### Band 3 *Hermann Dobbelstein*

#### **Im Anfang war der Geist — und nicht der Wasserstoff**

Evolution — Zufall oder Plan? 1977. 144 Seiten, 7 Textzeichnungen, kart., 14,80 DM.

Dobbelstein sieht sich durch H. von Dittfurths Werk „Im Anfang war der Wasserstoff“ herausgefordert. Über die kritische Kontroverse hinaus entwickelt er eigene Gedanken unter Berücksichtigung neuer naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse und eigener Praxiserfahrung, denen zufolge Evolution niemals durch Zufall, sondern nach Plan erfolgt. Dobbelstein appelliert an Leser, die sich unbeirrt von Suggestivformeln und einem ideologisierten Wissenschaftsbegriff ihre Kritikfähigkeit bewahren wollen. Ein Werk, das auch Seelsorger und Religionspädagogen hilft.

Durch jede Buchhandlung

**Spee-Verlag · Postfach 30 40 · 5500 Trier**



AUGUST VETTER

# KRITIK DES GEFÜHLS

PSYCHOLOGIE IN DER  
KULTURKRISIS

SCHÖNINGH

August Vetter

## Kritik des Gefühls

Psychologie in der Kulturkrisis.

2., völlig umgearbeitete Auflage.

Herausgegeben von Johannes Tenzler

1977. 269 Seiten, kart. DM 28,—. Best.-Nr. 70186

Die erste Auflage dieser Untersuchung erschien 1923. Ihr Verfasser hat darin stets den Grundentwurf für seine lebenslangen Denkbemühungen erblickt. Seine späteren, als Trilogie aufzufassenden Werke „Mitte der Zeit“ (1933), „Natur und Person“ (1948) und „Personale Anthropologie“ (1966) sind daher von den hier aufscheinenden Erstauffassungen deutlich durchtönt. Gleichwohl erachtet Vetter es für notwendig, sich im hohen Alter von 83 Jahren seinem Erstling noch einmal zuzuwenden und von der Warte seines erfahrungsgesättigten Lebens distanziert zu betrachten. Das Ergebnis dieser Selbstkorrektur besitzt eine zeitkritische Aktualität von beträchtlicher Brisanz.

Fernand Van Steenberghe

## Die Philosophie im 13. Jahrhundert

Herausgegeben von Max A. Roesle.

Aus dem Französischen übertragen von  
Raynald Wagner.

1977. 579 Seiten, kart. Best.-Nr. 78700.

**Vorzugspreis bis 31. 3. 78: DM 58,—,  
danach DM 68,—.**

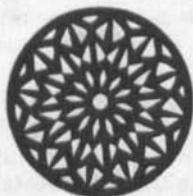
Grundlegende Neuinterpretation der traditionellen Sicht auf die Philosophie im 13. Jahrhundert nach den neuesten Resultaten der ideengeschichtlichen Forschung.



**Ferdinand Schöningh**  
Postfach 2540, 4790 Paderborn

# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

## Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg  
Bilder: Toni Schneiders  
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

### J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt  
Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

## Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

## Missio-Närrisches

250 Witze zum Weitererzählen, gesammelt von Karl-Heinz Melters. Mit 70 Zeichnungen von Hetty Krist-Schulz.

Taschenbuch. 6,80 DM.

Auf seiner Reise als Missionsreporter hat Melters einige Jahre hindurch alle Witze und Anekdoten gesammelt, deren er in den Missionen der ganzen Welt habhaft werden konnte. Das Beste davon veröffentlichte er in einem Taschenbuch. Wie treffsicher er wählte, zeigt die starke Resonanz!

Durch jede Buchhandlung

**Spee-Verlag, Trier**

Seminar für  
Theologie

LS

22. MAI 1978

X 21 935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Carol Kardinal Wojtyla, Krakau  
Christsein im Lichte des Vaticanum II

Walter Groß, Mainz  
Bundeszeichen und Bundesschluß

Franz Courth, Vallendar  
Die Geschichte Jesu für uns

Norbert Mette, Münster  
Zwischen Reflexion und Entscheidung

Ekkart Sauser, Trier  
Das gegenwärtige Jesus-Interesse

Paul Bissels, Trier  
Gottesreich bei Augustus

Heft 2

April, Mai, Juni 1978  
87. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

## INHALT

Carol Kardinal Wojtyla: Christsein im Lichte des Vaticanum II . . . . .	87— 97
Walter Groß: Bundeszeichen und Bundesschluß in der Priesterschrift . . . . .	98—115
Franz Courth: Die Geschichte Jesu für uns. Zum neuen Jesus-Buch von E. Schillebeeckx . . . . .	116—135
Norbert Mette: Zwischen Reflexion und Entscheidung. Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der praktischen Theologie II . . . . .	136—151

### Kleinere Beiträge

Ekkart Sauser: Mögliche Reaktionen auf das gegenwärtige Jesus-Christus- Interesse . . . . .	152—155
Paul Bissels: Die Vergeistigung des Gottesreiches bei Augustin . . . . .	156—160

Besprechungen . . . . .	161—166
-------------------------	---------

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Carol Kardinal Wojtyla, Krakau, Polen  
Prof. Dr. Walter Groß, Stettiner Straße 3, 6095 Ginsheim-Gustavsburg 2  
Prof. P. Dr. Franz Courth SAC, Pallottistraße 33, 5414 Vallendar  
Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster  
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier  
Dr. Paul Bissels, Christian-Eberle-Straße 6, 5500 Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Wilhelm Pesch, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahres-  
abonnement 57,50 DM, Einzelheft 15,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer  
Bescheinigung 38,50 DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

---

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Katalog des Herder-Verlags, Freiburg, bei. Wir  
bitten um freundliche Beachtung.

---

## Christsein im Lichte des Vaticanum II

Am 23. 6. 1977 hat im Rahmen der 500-Jahr-Feier der Johannes Gutenberg-Universität Mainz der Fachbereich Katholische Theologie Carol Kardinal Wojtyla, Erzbischof von Krakau, die Ehrendoktorwürde verliehen. Kardinal Wojtyla hat *persönlich* die Ehrung entgegengenommen. Dekan Professor Dr. L. Schenke konnte bei der feierlichen Überreichung der Promotionsurkunde neben Kardinal Volk von Mainz die Vertreter der Diözesen Köln, Limburg, Paderborn, Trier und Speyer sowie des Kultusministeriums, der Stadt Mainz und den Präsidenten der Universität Mainz sowie den Rektor der Katholischen Universität Lublin und den Dekan der Päpstlichen Theologischen Fakultät Krakau begrüßen.

In seiner Laudatio wies Prof. J. G. Ziegler auf den phänomenologischen Ansatz Wojtylas hin. Er sei in der Auseinandersetzung vor allem mit Max Scheler zu dem Schluß gekommen, daß erst die Konvergenz der „Philosophie des Bewußtseins“ mit der „Philosophie des Seins“ eine realistische Analyse des komplexen ethischen Aktes ermögliche. Ziegler restimierte: „Die polnische Ethik und Moralthologie hat etwas zu sagen. Sie hat uns etwas zu sagen. Das mag auch für andere theologische Disziplinen gelten. In dieser Erwartung entwickelte sich mit Zustimmung meiner Kollegen in Mainz ein wissenschaftlicher Austausch zwischen der Universität Mainz und polnischen theologischen Hochschulen“ (J. G. Ziegler, Laudatio für Carol Kardinal Wojtyla: MThZ 28 [1977] 290).

Seit 1972 haben 22 polnische Professoren Gastvorlesungen in Mainz gehalten. Drei polnischen Professoren ermöglichte die DFG eine Gastprofessur. Zehn Mainzer Professoren, darunter auch aus dem evangelisch-theologischen und juristischen Fachbereich, haben bisher auf Vortragsreisen in Polen u. a. an der staatlichen Katholisch-Theologischen Akademie Warschau, der Katholischen Universität Lublin und an den Päpstlichen Theologischen Fakultäten in Krakau, Breslau und Posen 48mal referiert (über Polen, über seine Kirche, Theologie und theologische Ausbildungsstätten informiert J. G. Ziegler, Glaube und Kirche. Eindrücke von einer Polenreise: Klerusblatt 52 [1972] 208–212. Ders., Polen. Das unbekannte Land und Volk: Klerusblatt 56 [1976] 29–35).

Als Hindernis erweist sich die Sprachbarriere. Trotzdem suchen seit dem Zweiten Weltkrieg die polnischen Theologen die Auseinandersetzung mit der deutschsprachigen Theologie, während die vorherige Generation auf den französischen Sprachraum hin orientiert war. In seiner Antwort sah Kardinal Wojtyla in der Ehrung „vor allem eine Würdigung unseres Volkes und der Kirche in unserem Vaterland, eine Anerkennung der Wissenschaft und Kultur Polens“. Er bedankte sich dafür „sowohl in der Wahrheit der Geschichte wie der Wahrheit des heutigen Tages“. In seinem Festvortrag „Person: Ich und Gemeinschaft“ betonte er: „Das Problem des Menschen, vor allem das Problem der Subjektivität des Menschen besitzt heute eine grundlegende philosophische Bedeutung.“ Im neuzeitlichen „Streit um den Menschen“ sei zu beachten, daß durch die verschiedenen Formen der Entfremdung zwar der Mensch nicht „als Individuum der Gattung“, wohl



aber „der Mensch als Person, als personales Subjekt in verschiedenen Verhältnissen ‚ent-menscht‘ werden“ könne. Allein das Evangelium überwinde die Entfremdung. In ihm „findet der Mensch die Befreiung von dem, was ihn ‚ent-menscht‘“ (C. Wojtyla, Person: Ich und Gemeinschaft: Klerusblatt 57 [1977] 191 f.).

Das überraschend große positive Echo, das die Ehrenpromotion in den deutschen Medien einschließlich des Fernsehens gefunden hat, würdigte sie als „ein bemerkenswertes Ereignis, das geschichtliche Tragweite hat“ (G. Rhode, in: Kulturpolitische Korrespondenz vom 10. 7. 1977, S. 15).

Am 21. 6. 1977 hielt Kardinal Wojtyla im überfüllten „Haus am Dom“ in Mainz folgenden öffentlichen Vortrag.

## 1. Das Bedürfnis, eine Schuld zu tilgen

Ein Bischof, der an dem II. Vatikanischen Konzil teilgenommen hat, fühlt das Bedürfnis, eine Schuld abzuzahlen. Denn außer allen anderen Werten, die man dem Konzil beigemessen hat und künftig beimessen wird, besitzt es für alle seine Teilnehmer einen einzigartigen und unwiederholbaren Wert. Vor allem also für die Bischöfe, die Väter des Konzils. Indem sie im Verlauf von vier Jahren an der Schaffung des Vaticanum II mitgewirkt haben, haben sie gleichzeitig aus ihm für sich selbst einen ungemein großen Nutzen gewonnen. Schon das Erleben der universalen Gemeinschaft war für einen jeden von ihnen ein großes geschichtliches Gut. Das Geschehen des Konzils, das in Zukunft dereinst ausführlich niedergeschrieben werden wird, verlief in den Jahren 1962—1965 als ein besonderes Ereignis durch die Seelen aller an ihm teilnehmenden Bischöfe; es bildete den Inhalt ihrer Gedanken, ihres Verantwortungsbewußtseins, es war für sie eine ungewöhnliche Erfahrung, ein großes Erlebnis.

Die göttliche Vorsehung gewährte es mir, an dem Konzil vom ersten bis zum letzten Tag teilzunehmen. Auch hatte ich die Gelegenheit und die Ehre, mit dem gegenwärtigen Bischof von Mainz, dem Kardinal Hermann Volk, das Konzil zu erleben; er war Mitglied der Theologischen Kommission des Konzils. In näheren Kontakt trat ich zu ihm, ähnlich wie zu anderen deutschen Bischöfen und Theologen, während der Vorarbeiten zur „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute — Gaudium et spes“.

Auf Grund dieser Erfahrung, die geschichtlich abgeschlossen ist, aber geistig noch immer weiterdauert, entsteht das personale Bedürfnis, einer Verpflichtung nachzukommen. Wenn wir nun fragen, wem wir dieses Gut zu verdanken haben, so gelangen wir über alle Gestalten, Aussprüche, Intellekte, Haltungen und Orientierungen durch die ganze sichtbare Wirklichkeit der Konzilsversammlung zu dem, der selbst ungesehen, doch immerfort das Versprechen wahrmacht, welches einst im Abendmahlssaal den Aposteln gegeben worden ist: „... der Heilige

Geist... wird euch alles lehren und euch an alles das erinnern, was ich euch gesagt habe" (Joh 14, 26).

Die Erfahrung des Konzils schulden wir dem Heiligen Geist, dem Geist Christi. Es ist der Geist, der zu den Gemeinden spricht (Apk 2, 7). Im Konzil und durch das Konzil wird sein Sprechen besonders wahrnehmbar und bahnbrechend für die Kirche. Die Bischöfe, die Mitglieder des Kollegiums, die das den Aposteln im Abendmahlssaal gegebene Versprechen Christi erben, müssen in besonderem Maße die mit „der Sprache des Heiligen Geistes“ verbundene Verpflichtung fühlen, weil sie doch — auf verschiedene Weise — den menschlichen Ausdruck dieser Sprache geformt haben. Dieser Ausdruck — weil von Menschen gestaltet — kann unvollkommen sein und immer für vollkommeneren Gestaltungen offen bleiben, ist aber gleichzeitig authentisch, er enthält eben das, was der „Heilige Geist der Kirche gesagt hat“ auf einer bestimmten Stufe der Geschichte. So entsteht das Bewußtsein der Schuld, der Verpflichtung, aus dem Glauben, aus dem Evangelium, das uns das Wort Gottes in der menschlichen Sprache unserer Zeiten auszudrücken erlaubt und diesem Ausdruck die Autorität des höchsten Magisteriums der Kirche verleiht.

Christus hat gesagt: „Seht, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt“ (Mt 28, 20). Dieses Wort ist uns in den Tagen des Konzils in neuer Frische seiner Bedeutung erschienen.

## 2. Die Antwort des Glaubens, eine Grundbedingung der Selbstverwirklichung der Kirche

Das Bewußtsein dieser Verpflichtung erfordert eine weitere Antwort. Wenn dieses Bewußtsein in jedem Christen lebt, so muß es besonders im Bischof lebendig sein. Es geht doch um die Antwort auf die Sprache des Geistes, an deren menschlichem Ausdruck er selbst teilgenommen hat. Als Teilnehmer des Konzils ist er in besonderer Weise Zeuge und zugleich Schuldner dieser Sprache. Deshalb fühlt er auch die authentische Verantwortung für die integrale Antwort des Glaubens, die auf die Sprache des Heiligen Geistes die ganze Kirche und die Welt geben wird. Es ist die Fortsetzung des Zeugnisses, das aus dem Abendmahlssaal hervorgegangen ist.

Es wäre verfehlt, wenn jemand die Realisation des Vaticanum II anders bewerten wollte als eine Antwort des Glaubens auf das Wort des Herrn, das uns durch das Konzil gebracht worden ist. Es wäre auch unerwünscht, wenn man den Begriff der Realisation des Vaticanum II, die durch das Konzil beabsichtigte Erneuerung, anders verstehen wollte als eine geschichtliche Etappe der Selbstverwirklichung der Kirche. Denn die Kirche erklärte durch das Konzil nicht nur, wie sie sich selbst versteht, sondern auch, wie sie sich verwirklichen will. Die

Lehre des Vaticanum II steht vor uns als die für unsere Zeiten richtige und geeignete Gestalt dieser Selbstverwirklichung, welche auf vielfältige Weise die Seelen aller Glieder des Volkes Gottes durchdringen soll. Wenn wir manchmal den Ausdruck „konziliare Initiation“ gebrauchen, so geschieht das eben in diesem Sinne. Das Wort „Initiation“ bedeutet gewissermaßen „Einführung in ein Geheimnis“. Der Bischof als authentischer Zeuge des Konzils kennt das Geheimnis des Konzils, deswegen ist er für die Einführung in das Konzil verantwortlich. Er ist Lehrer des Glaubens, deshalb muß er um eine solche Antwort des Glaubens besorgt sein, die eine Frucht des Konzils und Grundlage seiner Realisation wäre.

### 3. Die Forderung der Vervollkommnung des Glaubens

Grundlegend für die Realisation des Vaticanum II, für die konziliare Erneuerung, ist das Prinzip der Vervollkommnung des Glaubens. Dieses Prinzip ist zugleich Postulat, und in dieser doppelten Bedeutung — als Prinzip und als Postulat — soll es gleich an erster Stelle klargestellt werden.

Diese Klarstellung ist gewissermaßen schon in der Tatsache des Konzils, in seiner Zielsetzung enthalten. Unter den Dokumenten des Vaticanum II wirft das meiste Licht auf dieses Problem die „Konstitution über die göttliche Offenbarung“, Art. 8: „Die Kirche strebt im Laufe der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis Gottes Wort an ihr zur Erfüllung gelangt.“ Dieses Streben der Kirche weist zugleich auf *die grundsätzliche Richtung der Entwicklung des Glaubens hin, auf seine Vervollkommnung*. Die Vervollkommnung des Glaubens ist nichts anderes als *eine immer vollere Teilnahme an der Wahrheit Gottes*.

Unter diesem grundsätzlichen Gesichtspunkt muß man die Tatsache des Vaticanum II bewerten und Wege zu seiner Verwirklichung suchen.

Der Begriff einer Vervollkommnung des Glaubens könnte als zu kühn angesehen werden, wenn man an die vielen Stimmen denkt, die von einer Krise des Glaubens, von einer Schwächung des religiösen Sinnes sprechen. Diese Stimmen fanden übrigens ihr Echo auch in den Dokumenten des Vaticanum II. Es soll also hier näher erklärt werden, in welchem Sinne wir in der Vervollkommnung des Glaubens das grundsätzliche Postulat der Realisation des Konzils erblicken. Zu diesem Zwecke muß man die besondere Zielsetzung im Auge behalten, die zur Einberufung dieses Konzils geführt hat und in seinem Verlauf und seinem ganzen Charakter zutage getreten ist.

Sowohl Johannes XXIII., welcher das Konzil einberufen hat, als auch sein Nachfolger und die Gesamtheit der Väter, betonten es wiederholt, daß dies vor allem ein „pastorales“ Konzil sei und daß in dieser Richtung die Arbeiten geführt und die Entscheidungen getroffen werden sollen.

Man kann freilich sagen, daß im Verlauf der Kirchengeschichte ein jedes Konzil „pastoral“ gewesen ist, schon deswegen, weil die unter dem Vorsitz des Papstes versammelten Bischöfe Seelsorger-Pastores waren. Auch ist ein jedes Konzil ein Akt des höchsten Magisteriums der Kirche; das Magisterium bedeutet die autoritative Lehrgewalt, zu der die Apostel und ihre Nachfolger berufen worden sind — sie ist ihr Anteil und ihr Wirken. Gegenstand des Lehrens ist die Glaubens- und Sittenlehre: was und wie man glauben soll und wie man dem Glauben gemäß leben soll. Daraus folgt, daß die Lehrakte des Magisteriums immer zugleich pastorale Bedeutung besitzen und daß die pastoralen Akte — dadurch, daß sie in der Glaubens- und Sittenlehre wurzeln — doktrinäre Bedeutung haben. Sie enthalten und heben auch oft hervor den Inhalt der Kirchenlehre, und so streben sie ständig zur Erreichung der vollen Wahrheit Gottes (vgl. Joh 16, 13).

#### 4. Worin beruht die pastorale Bedeutung des Vaticanum II?

In bezug auf die von den am Grabe des heiligen Petrus versammelten Vätern beabsichtigte grundsätzliche Auswirkung des Konzils müssen wir noch einen Unterschied machen, um den pastoralen Sinn des Konzils hervorzuheben. Wenn wir uns in die Gesamtheit der Konzilslehre vertiefen, so sehen wir, daß es den Vätern nicht so sehr und nicht nur darum gegangen ist, die Frage zu beantworten, was man glauben soll, welches der eigentliche Sinn dieser oder jener Glaubenswahrheit ist, als vielmehr darum, *eine mehr komplexe Frage zu beantworten, nämlich, was es bedeutet, ein gläubiger Christ zu sein, ein lebendiges Glied der Kirche zu sein*. Diese Frage wollten sie beantworten im weiten Zusammenhang der heutigen Zeit, so wie es die komplexe Frage erforderte.

Die Frage: „Was bedeutet es, ein gläubiges Glied der Kirche zu sein?“ ist zusammengesetzt, ist komplex, sie setzt nicht nur die bloße Glaubenswahrheit, die reine Doktrin voraus, sondern stellt auch diese Wahrheit in das Bewußtsein des Menschen und erfordert eine bestimmte Stellungnahme, erfordert, bestimmte Haltungen anzunehmen, von denen es abhängt, ob man ein gläubiges Glied der Kirche ist. Es scheint, daß eben vor allem darin der seelsorgliche, der pastorale Charakter des Konzilsmagisteriums beruht, der dem beabsichtigten pastoralen Zweck entspricht. Ein rein doktrinales Konzil würde sich vor allem auf die genaue Definierung der Glaubenswahrheiten konzentrieren, ein pastorales hingegen trachtet mittels der Wahrheiten, die es verkündet, die es in Erinnerung bringt oder erklärt, danach, das Leben der Christen, ihr Denken und Handeln zu gestalten. Und daher muß man auch in der Realisation des Konzils dieses Ziel anstreben. *Man muß sich auf das Bewußtsein der Christen konzentrieren und auf die Haltung, die sie erarbeiten sollen.*

## 5. Glaube als Gehorsam und Freiheit

Wenn wir von der Vervollkommenung des Glaubens sprechen, wenn wir sie als grundsätzliche Forderung des ganzen Wirkens der Kirche hinstellen, so sind wir uns dessen wohl bewußt, daß wir hier eine übernatürliche Wirklichkeit berühren, welche im Menschen da ist, aber nicht von ihm selbst her stammt. Sie wächst in ihm, sie gestaltet und entwickelt sich als Frucht einer einzigartigen Begegnung, an deren Anfang die Selbstoffenbarung Gottes steht. In der Konstitution von der Offenbarung Gottes (Art. 2) lesen wir: „Es gefiel Gott in Seiner Güte und Weisheit, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis Seines Willens zu eröffnen“ (vgl. Eph 1, 9). Es ist dies einer der vielen Sätze eines ausführlichen Textes, welche von der göttlichen Initiative der Begegnung mit dem Menschen sprechen. Die Tat der Offenbarung legt sich gewissermaßen auf die Tat der Schöpfung auf und formt zugleich ein neues, streng übernatürliches und zugleich interpersonales Ausmaß dieser Begegnung. „Da Gott, der durch das Wort alles erschafft (vgl. Jo 1, 3) und erhält, den Menschen in den geschaffenen Dingen ein ständiges Zeugnis Seiner selbst darbietet (vgl. Röm 1, 19—20) und da Er den Weg übernatürlichen Heiles eröffnen wollte, hat Er darüber hinaus von Anfang an sich selbst den Stammeltern kundgetan“ (Konstitution über die göttliche Offenbarung, Art. 3).

### a) „Gehorsam des Glaubens“

Der Glaube ist nach der ausdrücklichen Lehre des Vaticanum II eine besondere Antwort des Menschen auf die Selbstoffenbarung Gottes: „Dem offenbarenden Gott ist ‚Glaubensgehorsam‘ (Röm 16, 26; vgl. Röm 1, 5; 2 Kor 10, 5—6) zu leisten, wodurch der Mensch in Freiheit sich ganz Gott überantwortet, indem er sich dem offenbarenden Gott ‚mit Verstand und Willen‘ völlig unterwirft und der von Ihm gewährten Offenbarung freiwillig zustimmt“ (Konstitution über die göttliche Offenbarung, Art. 5). Der Gehorsam des Glaubens reicht hinein in die innere personale Struktur des Menschen, in seinen ganzen geistigen Dynamismus.

*Die eigentliche Antwort des Menschen auf die Selbstoffenbarung Gottes ist das Sichanvertrauen des Menschen Gott gegenüber.* Das ist auch das eigentliche Ausmaß des Glaubens, in dem es nicht nur um die Annahme eines bestimmten Inhaltes geht, aber um die Annahme der Berufung und des Sinnes der Existenz. Und noch mehr: Es geht, wenigstens grundsätzlich und in existenzialer Zielsetzung, um das Verfügen über sich selbst, indem der Mensch durch den Glauben „sich Gott ganz überantwortet“. Und eben dieses Ausmaß des Glaubens ist streng übernatürlich. „Damit dieser Glaube geleistet werden kann, bedarf es zukommender und helfender Gnade Gottes sowie innerer Hilfen des Heiligen Geistes, der das Herz bewegt und zu Gott wendet . . . Damit aber ein tieferes Eindringen in die Offenbarung gelinge, vollendet derselbe Heilige Geist den Glauben durch Seine Gaben“ (ebd. Art. 5).



Dieses grundsätzliche Ausmaß des Glaubens, das aus der übernatürlichen Wirklichkeit des im Glauben begegneten Gottes hervorgeht, muß man sich ständig und an erster Stelle vor Augen halten, wenn von der Vervollkommenheit des Glaubens die Rede ist.

#### b) Religiöse Freiheit

*In strengem Verhältnis zu dem Gesagten muß nun die Teilnahme des Menschen erörtert werden. Viel neues Licht hat auf dieses Problem die Erklärung über die Religionsfreiheit in ihren beiden Teilen geworfen.* Der erste Teil formuliert den allgemeinen Grundsatz der Religionsfreiheit durch die Untersuchung der religiösen Haltung, der zweite Teil formuliert ihn im Lichte der Offenbarung. Gemeinsam für beide Teile ist die Behauptung von der engen Verbindung zwischen der Religion und dem Menschen als einer Person; fügen wir hinzu: als der Person im Rahmen der Gemeinschaft — doch die Analyse des Momentes der Gemeinschaft wollen wir später besprechen. Das personale Moment scheint hier ursprünglich und grundlegend zu sein: „... der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt, da der Mensch ... dem sich offenbarenden Gott nicht anhängen könnte, wenn er nicht, indem der Vater ihn zieht, Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam leisten würde“ (Erklärung über die Religionsfreiheit, Art. 10). „Gott ruft die Menschen zu Seinem Dienst im Geiste und in der Wahrheit, und sie werden durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet, aber nicht gezwungen. Denn Er nimmt Rücksicht auf die Würde der von ihm geschaffenen menschlichen Person, die nach eigener Entscheidung in Freiheit leben soll“ (ebd. Art. 11).

*Die Teilnahme des Menschen an der Begegnung mit Gott durch den Glauben ist vollauf personal.* Darauf weist eben die Erklärung über die Religionsfreiheit, indem sie ihrerseits die in der Konstitution über die Offenbarung enthaltenen Gedanken näher entfaltet. Es sind Gedanken vom Subjekte des Glaubens, Gedanken vom Menschen als dem Subjekte der Begegnung mit Gott, der sich dem Menschen offenbart. Diese Gedanken weisen auf die dem Menschen eigene Tiefe, die im Glauben enthalten ist — mit Hinsicht — diesmal — auf das Ausmaß der Person, das dem Menschen eignet und das im bewußten Glauben in vollem Lichte erscheint. Auch von dieser Seite, von der Seite des personalen Subjekts, soll man die Möglichkeit und Notwendigkeit der Vervollkommenheit des Glaubens untersuchen.

### 6. Glaube und Dialog

#### a) Festlegung der Begriffe

Die Erwägung, die wir über das Konzil unter dem Gesichtspunkt seiner Verwirklichung führen, versucht die verschiedenen Wege der Vervollkommenheit des Glaubens, die das Konzil eröffnet hat, zu analysieren. Gemäß seiner pastoralen Einstellung beantwortet das Vaticanum II die Frage, was es bedeutet, gläubig zu

sein, ein Glied der Kirche zu sein. In der Beantwortung dieser Frage erwägt das Konzil die ganze Wahrheit vom Menschen als einer Person, die in der Welt lebt und in ihrem Leben verschiedentlich von anderen Menschen und von menschlichen Gemeinschaften bedingt wird. Eben diese Wahrheit müssen wir im Auge behalten, wenn wir das Verhältnis zwischen Glaube und Dialog untersuchen wollen.

Der Glaube ist ein Ja-sagen, eine Bejahung, Zustimmung — wie es im Konzilsdokument heißt —, demzufolge *ein Überzeugtsein von der Wahrheit der Offenbarung*. Wenn Überzeugtsein von der Wahrheit, so ist es grundsätzlich schon nicht mehr ein Suchen der Wahrheit, obwohl es gleichzeitig die Möglichkeit des Suchens auf Grund und im Bereich der erkannten Wahrheit eröffnet. Das ist übrigens der gewöhnliche Weg der Vervollkommenung des Glaubens, wovon schon früher die Rede war.

Und deshalb kann der Dialog mit dem Glauben mitbestehen, er kann auch zu seiner Bereicherung beitragen. Unter „Dialog“ verstehen wir hier — in Übereinstimmung mit der Erklärung über die Religionsfreiheit — den Gedankenaustausch. Es ist dies die allgemeine und einfachste Deutung des Dialogs: „... wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen“ (Erklärung über die Religionsfreiheit, Art. 3). Wenn der Glaube einerseits ein Ja-sagen, ein Überzeugtsein von der aus der Offenbarung erkannten Wahrheit ist, so kann er auch als bewußte religiöse Haltung, die ihre Bereicherung anstrebt, den Dialog aufnehmen. Das Vaticanum II hat den Dialog als ein Mittel der Vervollkommenung des Glaubens akzeptiert.

In Beantwortung der Frage, was es bedeutet, ein gläubiges Glied der Kirche zu sein, stellt das Konzil fest, daß *es bedeutet, von der Wahrheit der Offenbarung überzeugt und gleichzeitig zum Dialog fähig zu sein*. Es handelt sich hier um die Fähigkeit zum Dialog mit Leuten, die von der Wahrheit der Offenbarung nicht überzeugt sind oder nicht ebenso überzeugt sind. Es handelt sich hier um die Fähigkeit zum Dialog nicht nur über verschiedene andere Themen, welche die Menschen gemeinsam interessieren, abgesehen von ihrem Verhältnis zur Offenbarung (oder auch zu Gott selbst), es handelt sich um die Fähigkeit zum Dialog über die Wahrheit der Offenbarung und über das Überzeugtsein von dieser Wahrheit.

#### b) Die damit verbundenen Forderungen

Man kann leicht wahrnehmen, daß ein so verstandener Dialog der bewußten religiösen Haltung klare Forderungen stellt und daß diese Forderungen zu ihrer Bereicherung beitragen können und sollen. Es geht jedoch nicht um eine rein intellektuelle Bereicherung, der Dialog hat in diesem Falle keine nur theologische Bedeutung, noch weniger eine „apologetische“. Es scheint, daß die Absicht des Konzils auf eine mehr grundsätzliche Wirklichkeit hinzielt. Es geht doch um die

Beantwortung der Frage, was es bedeutet, ein gläubiges Glied der Kirche zu sein, also um die Frage existenzialer Art. Ein gläubiger Mensch, ein Glied der Kirche, sieht die Existenz seines Glaubens nicht nur in bezug zu Gott als Antwort auf Seine Offenbarung, sondern auch in bezug zu den Menschen. Das Konzil lehrt doch, daß alle Menschen zum neuen Volke Gottes berufen sind (Konstitution über die Kirche, Art. 13), gleichzeitig spricht sie in demselben und in anderen Dokumenten von abgesonderten Christen, von Bekennern nichtchristlicher Religionen, von Ungläubigen und Atheisten. In einer solchen Sachlage muß man annehmen, daß der Glaube eines jeden gläubigen Christen, eines jeden Gliedes der Kirche, als eine reife und personale Überzeugung von der Wahrheit der Offenbarung, pflichtgemäß mit dem Ansatz zum Dialog verbunden sein kann und gewissermaßen auch soll. „Die Kirche ist kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Völker, Stämme und Kulturen in dem einen Geiste zu vereinigen, ein Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und fordert“ (Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Art. 91).

Der Dialog im Sinne einer aktuellen Tätigkeit bedeutet Gedankenaustausch, bedeutet Fragen und Antworten. Außer dem Dialog im aktuellen Sinn muß man noch den Dialog im potentiellen Sinn annehmen, gleichsam das Bereitsein zum Dialog. Diese Bereitschaft ist vorhanden in einem gläubigen Menschen, der in der Gemeinschaft der Kirche Gott die Antwort auf Seine Offenbarung gibt; sie ist in ihm vorhanden wegen der Rücksicht auf Menschen, welche diese Antwort nicht geben oder scheinbar nicht geben oder auf irgendeine andere Weise geben. Es sind dies nicht nur einzelne Menschen, sondern aber ganz weite Kreise der heutigen Menschheit, „Kreise des Dialogs“, wie es Paul VI. in seiner Enzyklika „*Ecclesiam suam*“ ausgedrückt hat. Man könnte sich von diesen Menschen, von diesen Kreisen absondern — mit seiner eigenen Antwort des Glaubens, die man Gott in der Gemeinschaft der Kirche gibt. Das Konzil vertritt aber einen anderen Standpunkt. Wenn auch in der Vergangenheit die Methode der Absonderung zwecks Erhaltung der Reinheit des Glaubens geübt worden ist, so *sieht* dagegen das *Vaticanum II* einen anderen Weg zur Vervollkommenung des Glaubens.

*Dieser Weg entspricht besser der allseitig verstandenen Lage des gläubigen Menschen in der Welt von heute.* Ein Mensch, der glaubt, muß sich auch einer Frage stellen, die Andersgläubige oder Ungläubige aufwerfen. An dieser Frage kann er nicht gleichgültig vorbeigehen. Diese Frage kann ihn nicht zu einer Gleichgültigkeit verleiten, sie muß berücksichtigt werden bei jedem Kreis außerhalb der Kirche und bei jedem Menschen in diesem Kreis — mit voller Achtung für die menschliche Person und das menschliche Gewissen. Diese Achtung ist begleitet vom Verantwortungsgefühl für die Wahrheit und von der Forderung, ein jeder Mensch solle die Wahrheit ehrlich suchen, wie wir es in der Erklärung über die Religionsfreiheit lesen. Während der Indifferentismus den Menschen von dieser Pflicht befreien will, setzt die Methode des Dialogs diese Pflicht voraus:

„Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und Seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit zu ergreifen und zu bewahren. In gleicher Weise bekennt sich das Konzil dazu, daß diese Pflichten die Menschen in ihrem Gewissen berühren und binden und daß die Wahrheit sie auf keine andere Weise erfaßt als in der Kraft der Wahrheit selbst, die sanft und kraftvoll zugleich den Geist durchdringt“ (Erklärung über die Religionsfreiheit, Art. 1).

c) Der Dialog, eine eigenartige Prüfung des lebendigen Glaubens

Wenn wir das alles vor Augen haben, was das Konzil von der menschlichen Person und vom Gewissen lehrt, so verstehen wir besser den Wert des Dialogs mit allen Kreisen außerhalb der Kirche. *Wenn die Kirche zum Dialog aufruft und auf seine Möglichkeiten und Methoden hinweist, so erfaßt sie diesen Aufruf immer im Verhältnis zum Glauben.* Es genügt hier, die Texte zu vergleichen — im „Dekret über den Ökumenismus“, in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ sowie auch in der „Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“. Es genügt, die verschiedenen in diesen Dokumenten enthaltenen Texte zu untersuchen, um zur Überzeugung zu gelangen, daß der Dialog sowohl als aktuelle wie auch als potentielle Beziehungnahme zu Andersgläubigen, neben der Achtung für Person und Gewissen des Menschen, eine bewußte religiöse Haltung erfordert. Die Konzilsdokumente weisen deutlich darauf hin, daß hier eine Haltung not tut, die in dem Verhältnis zur Wahrheit ihre feste Grundlage hat. Diese Haltung darf sich der Probe des Dialogs nicht entziehen, im Gegenteil, im Dialog besteht sie die eigentliche Prüfung ihrer geistigen Reife. Es geht hier *nicht nur um die Prüfung aus den Glaubenswahrheiten, aus der Überzeugung, mit der man die Glaubenswahrheiten aus Verstandesgründen annimmt, es geht gleichzeitig um eine im Geiste des Glaubens aufgenommene Prüfung der Liebe zum Menschen, zu Leuten, die einer anderen Überzeugung sind.* Wie schwierig diese Prüfung eines reifen Glaubens ist, das erweist sich wohl am ausdrucksvollsten auf den Seiten der Konzilsdokumente, welche sich mit dem Verhältnis zum Unglauben befassen.

Hier, vielleicht mehr als in den zwei früheren „Kreisen des Dialogs“, enthüllt sich das, was der Dialog für den Glauben sein kann und sein sollte. Daß er ein Weg zur Vervollkommenung des Glaubens ist. Auf diesem Weg gestaltet sich der Glaube, indem er gewissermaßen die äußersten Gegensätze ins Auge faßt und die volle Konsequenz verlangt. Es geht nämlich — besonders im Verhältnis zum Unglauben und Atheismus — um die schwerste Prüfung der Liebe zum Menschen, welche auf dem Grunde des Glaubens unternommen wird. Das Konzil übergeht nicht das Urteil über die Motive des Atheismus: „Die Kirche . . . versucht . . . die im Geist der Atheisten verborgenen Ursachen der Gottesleugnung zu erfassen und im Bewußtsein vom Gewicht der Fragen, die der Atheismus aufgibt, wie auch um der Liebe zu allen Menschen willen, hält sie es für geboten, daß sie

einer ernsten und tieferen Prüfung unterzogen werden“ (Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Art. 21). Gleichzeitig jedoch wendet sich dieses Urteil an den Glauben der gläubigen Glieder der Kirche — und hier stellt es hohe Forderungen an die Reife und Konsequenz des Glaubens: „Die Hilfe, die dem Atheismus entgegenzubringen ist, muß sowohl von der in geeigneter Weise vorgelegten Lehre wie vom gesamten Leben der Kirche und ihrer Glieder erwartet werden . . . Das wird vor allem erreicht durch das Zeugnis eines lebendigen und gereiften Glaubens, der so weit herangebildet ist, daß er die Schwierigkeiten klar zu durchschauen und zu überwinden vermag. Das hervorragende Zeugnis dieses Glaubens gaben und geben noch heute die vielen Märtyrer. Dieser Glaube muß seine Fruchtbarkeit bekunden, indem er das gesamte Leben der Gläubigen, auch das profane, durchdringt und sie zu Gerechtigkeit und Liebe, vor allem gegenüber den Armen, bewegt“ (Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Art. 21).

Der Dialog ist nach der Lehre des Konzils ein Weg der Vervollkommnung des Glaubens nicht nur deswegen, weil er die Reife eines überzeugten Glaubens begründet, aber auch — und vielleicht vor allem — deswegen, weil *dank dem Dialog der Glaube in besonderer Weise lebendig wird, belebt durch die Liebe.*

## 7. Schlußwort und Zuwendung

Die in diesem Referat vorgetragenen Gedanken habe ich hauptsächlich aus meinem, nach dem Konzil veröffentlichten Buch „An den Grundlagen der Erneuerung — Ein Studium über die Verwirklichung des Vaticanum II“ entnommen. Das Buch diente dem zusammenfassenden Ordnen des gewaltigen Reichtums, mit dem die Bischöfe und die ganze Kirche aus dem Konzil am 8. Dezember 1965 hervorgegangen sind. Die deutschen Bischöfe kehrten in ihre Kirchen zurück. Ebenso die polnischen Bischöfe. Das nächste Jahr war für Polen das tausendste seit seiner Taufe. Es begegneten einander mächtige Inspirationen und Impulse. Die Antwort auf die Frage: Was bedeutet es, ein Christ zu sein, ein Glaubender zu sein, ein Glied der Kirche zu sein? — bildet die Grundlage des katholischen Lebens — sowohl in Deutschland als auch in unserem Vaterland. Es geschieht dies in verschiedenen Kontexten und Verhältnissen. Die Bischofssynoden, besonders die Synoden in den Jahren 1971 und 1974, ermöglichten es uns, diese Bedingungen und Umstände gegenseitig kennenzulernen, in denen der Selbstvollzug der Kirche in eurem und in unserem Lande verläuft.

Da ich nun heute hier bin und bei einer so seltenen Gelegenheit sprechen darf, so erlauben Sie mir, verehrte Zuhörer, den Wunsch auszusprechen:

Laßt uns auf die Stimme des Heiligen Geistes hören, der zu den Kirchen spricht, laßt uns diese Stimme mit offener Seele und offenem Herzen aufnehmen — die Stimme, die zu den Völkern und zu den Epochen der Menschengeschichte spricht, auf daß wir in allem Gott die Treue halten.



## Bundeszeichen und Bundesschluß in der Priesterschrift<sup>1</sup>

Unter Einsatz seiner apostolischen Autorität ruft Paulus den Galatern zu: „Hört, was ich, Paulus, euch sage: Wenn ihr euch beschneiden laßt, wird Christus euch nichts nützen. Ich erkläre noch einmal: Jeder, der sich beschneiden läßt, ist verpflichtet, das ganze Gesetz zu halten.“<sup>2</sup> Kein Jude, auch Paulus nicht, konnte so von der Beschneidung sprechen, ohne sich auf den alttestamentlichen Text zu beziehen, in dem die Beschneidung allen Abrahams-Söhnen aus der Isaaklinie unter Strafe der Exkommunikation auferlegt wird, das heißt, ohne Gen 17, einen zentralen Text der Priesterschrift, zu bedenken. In Gen 17 schließt Gott mit Abraham einen ewigen Bund und setzt die Beschneidung als Zeichen dieses Bundes ein. Paulus ordnet zwar Abraham der Verheißung, nicht dem Gesetz zu, in diesen Sätzen des Galaterbriefs aber stellt er Beschneidung und Gesetzeserfüllung zusammen. Paulus verwendet hier argumentativ die im Frühjudentum bezeugte These, derjenige, der die Beschneidung am Leib trage, sei schon dadurch ein Erfüller des Gesetzes<sup>3</sup>. Ja, Kreisen des Frühjudentums galt sogar Abraham als vollkommenster Beobachter des Gesetzes<sup>4</sup>.

Spricht man also zu Recht von „Nomismus“<sup>5</sup> in Gen 17, weist die Priesterschrift insgesamt Israel in die Richtung einer Gesetzesreligion? Noch 1976 schreibt Claus Westermann: Im Beschneidungsgebot Gen 17 gibt die Priesterschrift modellartig „dem Gebot durch Einbeziehung in die Geschichte de(n) Rang und die Würde eines konstitutionellen Bestandteils des Gottesverhältnisses“.<sup>6</sup> Julius Wellhausen, weder der Priesterschrift noch dem, was er Judentum nannte, sonderlich

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist die lediglich um einige Anmerkungen vermehrte Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz am 27. 1. 1977.

<sup>2</sup> Gal 5, 2 f.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. SifDev 36; tBer VII, 25.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. MTeh Ps 112, 1 f.; PesR 15, 2. Als Beweis galt vor allem Abrahams Erfüllung der Opfergesetze bei der Opferung Isaaks: PRE 31; speziell Isaaks „Bindung“ ist eine Gesetzeserfüllung: bTShab 54 a; sIHen 59. Herrn Prof. Dr. Fritzleo Lentzen-Deis, Frankfurt, verdanke ich den Hinweis, daß in diesen jüdischen Quellen Abraham zwar als Gesetzesbeobachter dargestellt, die Beschneidung aber nicht als Erfüllung des Gesetzes zitiert wird.

<sup>5</sup> So R. MEYER, Art. *περιτέμνω, περιτομή, ἀπεριτεμντος*: ThWNT Bd. VI, Stuttgart (1959), 72–83, 76.

<sup>6</sup> C. WESTERMANN, Genesis 17 und die Bedeutung von *berit*: ThLZ 101 (1976), Sp. 161–170, 169.

gewogen, hatte das zu Beginn des Jahrhunderts unfreundlicher ausgedrückt: „Der Widerspruch, daß der Gott der Propheten sich jetzt in einer kleinlichen Heils- und Zuchtanstalt verpuppte und statt einer für alle Welt giltigen Norm der Gerechtigkeit ein streng jüdisches Ritualgesetz aufstellte, der Bund, wodurch der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden ein Sonderverhältnis mit den Juden einging, war für diese Zeit praktisch gerechtfertigt.“<sup>7</sup> Heute vertreten die Alttestamentler überwiegend die diametral entgegengesetzte Sicht. Als Beleg ein Zitat Walther Zimmerli: „So wird P gerade in der traditionsgeschichtlichen Eigenwilligkeit seiner Bundestheologie ein ausdrücklicher Zeuge für das Laufen des alttestamentlichen Glaubens zu der Gnade, die in seiner Bundeswirklichkeit verborgen liegt.“<sup>8</sup>

Beabsichtigt die Priesterschrift Gesetzespredigt, oder entwirft sie eine Theologie der Gnade? So könnte, etwas plakativ formuliert, der Untertitel zu dieser Untersuchung von Bundeszeichen und Bundesschluß in der Priesterschrift lauten. Gesetzespredigt oder Gnadentheologie in P: Um diese Frage zu klären, will ich einen zu Unrecht wenig beachteten Punkt herausarbeiten, nämlich die Beziehung, in welche P Bundesschluß und Bundeszeichen zueinander setzt. Im ersten Teil werde ich die priesterschriftlichen Bundesaussagen einem größeren traditions- geschichtlichen und theologischen Rahmen einordnen, wie er von den meisten Alttestamentlern gesehen wird. Im zweiten Teil werde ich meine These entwickeln. Abschließend sind einige theologische Konsequenzen zu bedenken. Zunächst aber zwei Vorbemerkungen.

Das hebräische Alte Testament kennt kein Wort für Religion oder Offenbarung; selbst „Glauben“ begegnet nur als Verb, nicht als Substantiv. Die alttestamentlichen Autoren versuchen nicht, die Beziehungen des Menschen zu Gott, wie sie sich ihrem Glauben darstellen, theoretisch und systematisch abzuhandeln. Will man daher eine zentrale Aussage des Alten Testaments zur YHWH-Religion erheben, so muß schon der erste fragende Zugriff gerechtfertigt werden. Hier haben immer, nicht zuletzt wegen ihrer Wirkungsgeschichte im Neuen Testament, die alttestamentlichen Aussagen zum Bund Gottes mit den Menschen eine entscheidende Rolle gespielt. Der Bundesthematik kommt wiederum gerade in der Priesterschrift eine so grundlegende Funktion zu, daß Wellhausen sie, zwar fälschlich, Vierbundesbuch nannte. Wir dürfen daher erwarten, mit der Frage nach Bundeszeichen und Bundesschluß in der Priesterschrift in das Zentrum alttestamentlichen Sprechens von Gott und Israel vorzustoßen.

Kaum ein anderes Wort des Alten Testaments ist freilich in den letzten Jahren so umstritten wie das Wort *b'rit*, das die Bibelübersetzungen mit Bund wieder-

<sup>7</sup> J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1958, 175.

<sup>8</sup> W. ZIMMERLI, *Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TB 19), München (1963), 205–216, 216.

geben; umstritten hinsichtlich seiner begrifflichen Merkmale und infolgedessen seiner korrekten Übersetzung; umstritten auch hinsichtlich des Stellenwerts, der dem von b'rit gemeinten Sachverhalt in der Religion, der Literatur- und Theologiegeschichte Israels zukommt<sup>9</sup>. Vor allem die im deutschen Wort Bund bezeichnete Wechselseitigkeit von Rechten und Pflichten der Partner wird seinem hebräischen Äquivalent b'rit in theologischem Kontext abgesprochen<sup>10</sup>. B'rit wird statt dessen durch Eid, Selbstverpflichtung, Fremdverpflichtung und sofort übersetzt. Andererseits erhebt sich gerade neuerdings wieder die Frage, ob b'rit nicht doch über den Akt der Selbst- und Fremdverpflichtung hinaus auf ein durch diese Akte konstituiertes und auf institutionelle Absicherung angelegtes Verhältnis zwischen YHWH und seinem Volk zielt. Ja, die Übersetzung Bund wird ausdrücklich erneuert<sup>11</sup>. Um nichts zu präjudizieren, spreche ich im folgenden nicht von Bund, sondern verwende das hebräische Wort b'rit.

Die alttestamentlichen Autoren theologisieren nicht abstrakt, sondern sie reflektieren und gestalten in ihren Erzählungen über YHWH und sein Volk je die politischen, sozialen, religiösen Erfahrungen ihrer Zeitgenossen. Im Gegensatz zu den älteren Pentateuchquellen finden wir uns hier bezüglich P in glücklicher Ausgangsposition. Der Textbestand der priesterlichen Grundschrift wird weitgehend einmütig aus den Pentateuch herausgelöst<sup>12</sup>. Auch ihre Abfassung wird übereinstimmend in die Spätphase des Exils oder in die kümmerlichen Anfänge der nachexilischen Periode verlegt. Wir kennen also die Situation, in der P die alten

<sup>9</sup> Vgl. E. KUTSCH, Art. berit: Verpflichtung: THAT Bd. I, München (1971), Sp. 339—352; M. WEINFELD, Art. berit: ThWAT Bd. I, Stuttgart (1973), Sp. 781—808.

<sup>10</sup> E. KUTSCH, Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund“ im Alten Testament (BZAW 131), Berlin 1973.

<sup>11</sup> So C. WESTERMANN, a. a. O. 165 f. 169.

<sup>12</sup> Die Priesterschrift wird hier mit der überwiegenden Mehrheit der Exegeten (vgl. die Einleitungswerke) als ursprünglich selbständige, erst sekundär durch einen Redaktor mit den älteren Pentateuchquellen zusammengearbeitete Geschichtserzählung verstanden. Zu ihrer Abgrenzung vgl. K. ELLIGER, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung: Kleine Schriften zum Alten Testament (TB 32), München (1966), 174—198, 174 f. Neuerdings mehrten sich abweichende Thesen. F. M. CROSS, Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge Massachusetts 1975, 324 f.: P war kein selbständiges Werk, sondern ist identisch mit der entscheidenden Redaktion des Tetrateuch JEP. R. RENDTORFF, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147), Berlin 1977, 130 ff., 160 ff.: P ist eine Bearbeitungsschicht, die zwar über die Grenzen der einzelnen größeren Einheiten wie Urgeschichte, Väter- und Exodusgeschichten hinausgreift; sie umfaßt aber nicht den gesamten Pentateuch. Vgl. auch J. VAN SETERS, Abraham in History and Tradition, New Haven and London 1975, 130 f. 279. 285. Die Argumente dieser Autoren dürften die traditionelle Sicht von P kaum grundsätzlich erschüttern, ihre Beobachtungen lassen sich überzeugender im Rahmen der traditionellen Hypothese deuten. Vgl. die ausgezeichneten entgegengesetzten Beobachtungen von J. BLENKINSOPP, The Structure of P: CBQ 38 (1976), 275—292, der das Ende von P erst in Jos 19, 51 sieht.

Erzählungen von den Patriarchen, von der Befreiung aus Ägypten und vom Wüstenzug mit dem Ziel der Landnahme neu gestaltet. P tut dies im Exil, durch das YHWH all seine Gaben zurückgenommen hatte. Aus dem Land, das YHWH den Patriarchen verheißen und Israel geschenkt hatte, hatte er das Volk wieder vertrieben. Den feierlich eingesetzten Opferkult, der seit der deuteronomischen Kultzentralisation nur noch in Jerusalem stattfinden durfte, hatte YHWH durch die Zerstörung von Stadt und Tempel verunmöglicht. War YHWH, der Volksgott Israels, den Göttern erst der Assyrer, dann der Neubabylonier unterlegen? Hatte er seine Erwählung Israels zurückgenommen? Gab es noch Hoffnung auf eine weitere Geschichte Israels mit seinem Gott, oder war Israels Lebenszeit abgelaufen? Woran konnte eine solche erhoffte weitere Geschichte anknüpfen, da doch alle Setzungen von Abraham bis zur Landnahme und bis zum davidischen Königtum zurückgenommen waren? Das Exil zwang zur theologischen Grundlagenforschung.

Zwei Modelle der theoretischen Krisenbewältigung boten sich an. Modell 1, vorbereitet durch die prophetische Verkündigung, lautet: Das Exil signalisiert einen unheilbaren Bruch, die alten Ordnungen sind erledigt. Welche alten Ordnungen? Das Exil zwang dazu, die gesamte vorausgehende Geschichte Israels mit YHWH als Einheit zu begreifen. Die deuteronomisch-deuteronomistischen Kreise antworten unter Aufnahme älterer Traditionen und in Auseinandersetzung mit neuassyrischer Herrschaftsideologie: Konstitutivum der bisherigen Gottesbeziehung war die von YHWH durch Mose am Horeb beziehungsweise in den Steppen Moabs geschlossene *b'rit*; diese *b'rit* besagte: YHWH verpflichtet Israel auf seine Gebote. Hält es die Gebote, so sichert YHWH ihm gesegnetes, fruchtbares Leben im eigenen Land. Bricht es aber die *b'rit* durch Mißachtung der Gebote, vor allem des Alleinverehrungsanspruchs YHWHs, so schickt YHWH ihm Fluch und Vernichtung. Die Analyse aus der Erfahrung des Exils war eindeutig: Israel hat die *b'rit* durch seinen Götzendienst gebrochen, die Flüche sind auf Israel herabgekommen. Diese Sinai- bzw. Horeb-*b'rit* ist erledigt, sie endete für das Volk in einer Katastrophe. Will YHWH eine weitere Geschichte mit seinem Volk, so muß er neu ansetzen, er kann an nichts anknüpfen. Er muß, so sagen deuteronomistische Verfasser in Jer 31, 31–34, eine neue *b'rit* schließen. Das ist der neue Bund, der im Neuen Testament u. a. durch das lukanische und paulinische Kelchwort<sup>13</sup> und im Hebräerbrief<sup>14</sup> aufgenommen wird. Von ihm hat das Neue Testament seinen Namen.

P wählt das zweite theoretisch mögliche Modell: Das Exil bezeichnet keinen unheilbaren Bruch, die grundlegenden Setzungen halten sich durch. Dieses Modell realisiert P jedoch nicht in billigem Konservatismus, sondern es zwingt ihn, in

<sup>13</sup> Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25.

<sup>14</sup> Vgl. Hebr 8, 6–13; 9, 15.

Auseinandersetzung mit den Widerfahrnissen des Exils ein umfassendes und neuartiges theologisches Konzept zu entwickeln. Die Sinai-b'rit, an menschlichen Gehorsam als Bedingung geknüpft, ist tatsächlich erledigt, Israel war ja ungehorsam geworden. Diese Schwierigkeit meistert P durch ein Verfahren, das einen heutigen Theologen sofort in Konflikte mit dem kirchlichen Lehramt stürzen würde: Er unterschlägt schlicht die Sinai-b'rit<sup>15</sup>. Am Sinai wird bei P keine b'rit geschlossen, es werden auch keine Gebote, kein Dekalog, erlassen, sondern YHWH stiftet am Sinai den Kult. Worauf gründet dann aber Israels Verhältnis zu YHWH? P greift hier einen älteren Text, Gen 15, auf, demzufolge YHWH bereits mit Abraham eine b'rit geschlossen hatte, eine b'rit, die freilich nicht an die Bedingung menschlicher Leistung gebunden war, die durch menschliche Fehlleistung daher auch nicht vernichtet werden konnte. Ps Hauptthese lautet daher: Von jeher gründet Israels Verhältnis zu YHWH auf YHWHs b'rit mit Abraham. In Ägypten, am Sinai geschieht nichts grundsätzlich Neues, dort löst YHWH nur seine bereits den Patriarchen gegebenen Verheißungen ein. In der Sprache Ps: YHWH gedenkt seiner b'rit mit Abraham. Da einerseits YHWH seine Setzung nicht zurücknimmt, da andererseits ein bestimmtes Verhalten Israels nicht als *conditio sine qua non* der b'rit gilt, ist diese b'rit eine ewige b'rit. In alle Zukunft wird Israel auf dem Fundament der Abraham-b'rit leben.

Überhaupt betont P in den Erschütterungen der Exilszeit die ewigen Satzungen und Ordnungen. So sucht er über Israel hinaus das Verhältnis der ganzen Menschheit zu YHWH zu klären und benutzt auch hierfür, nun ohne jeden Anhalt in der Tradition, den Terminus b'rit. Nach der Sintflut hat Gott mit Noa, mit der gesamten nachsintflutlichen Menschheit, ja mit allen Lebewesen und mit der Erde eine b'rit geschlossen, die ihren Bestand in Ewigkeit sichert. Dem Verschweigen der Sinai-b'rit gegen die Tradition korrespondiert die Einführung der Noa-b'rit ohne Tradition. Der umfassende Kreis der gesamten Menschheit und der innere Kreis Israels sind jeweils in einer ewigen b'rit auf YHWH verwiesen. Jede b'rit hat ihr Zeichen, die Noa-b'rit den Regenbogen, die Abraham-b'rit die Beschneidung.

Dieser kurze Überblick verdeutlicht: P hat nach dem Scheitern im Exil alles nicht auf menschliche Leistung, sei es auch nur Gegenleistung, Gebotsgehorsam, sondern auf Gottes unkonditioniertes Angebot gesetzt. Aber es bleibt zunächst die Schwierigkeit des Beschneidungsgebots im Kontext der Abraham-b'rit, ja sie wird noch verschärft: Hat P hier nicht doch ein Element menschlicher Leistung, eben die Beschneidung, an der Stelle eingeführt, die in der Sinai- bzw. Horeb-b'rit die Verpflichtung auf den Dekalog, auf die Gesetze einnahm? Eine solche Deutung wäre ein grobes Mißverständnis.

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu W. ZIMMERLI, a. a. O.



Das möchte ich nachweisen, indem ich die Beziehung von *b'rit*-Errichtung und *b'rit*-Zeichen, wie P sie dargestellt hat, analysiere. Wir können allerdings nicht sofort in Gen 17, bei der Abraham-*b'rit*, einsetzen, sondern müssen zunächst aus Gen 9, der Noa-*b'rit*, wo die Verhältnisse klarer liegen, ein Argument gewinnen.

Ich wende eine ganz einfache Methode an: Ich versuche, die Sachverhaltsstruktur, wie P sie in Gen 9 und 17 sprachlich gestaltet hat, möglichst genau zur Kenntnis zu nehmen. Diese Sachverhaltsstruktur manifestiert sich noch nicht auf der Ebene der einzelnen Lexeme, sondern ihrer Verknüpfung, d. h. auf der Ebene der Syntax, soweit Verbalsätze vorliegen, vornehmlich auf der Ebene der Verb-funktionen. Es mag verwundern, daß man hoffen kann, nach so vielen Jahrhunderten Exegese dem Text mit derartig einfacher Fragestellung noch neue Aspekte abzugewinnen. Das hat viele Gründe. Ich nenne nur zwei. 1. Die Exegese war und ist vornehmlich an Inhalten interessiert. Das führt leicht zu einer generellen Unterbewertung der Formelemente sprachlicher Äußerungen. 2. Im Zug der fortschreitenden Emanzipation der Semitistik und der Akkadistik verblieb das Studium des Hebräischen im allgemeinen den theologischen Fakultäten. Auf welchem Stand befände sich wohl die klassische griechische Philologie noch heute, wäre sie nur unter exegetischem Interesse im Rahmen der theologischen Fakultäten gefördert worden. So liegt auf dem Feld der althebräischen Syntax noch vieles im argen, wie auch die neuesten Übersetzungen, etwa die Einheitsübersetzung, zeigen. Wir werden daher im folgenden von der Ausdrucksebene des Textes, seiner sprachlichen Gestalt ausgehen. Die sprachliche Analyse selbst kann ich hier nicht vorführen<sup>16</sup>. Ich setze sie voraus und habe versucht, die mir wichtig erscheinenden Elemente des hebräischen Textes und nur diese in der der Argumentation zugrundegelegten deutschen Übersetzung auszudrücken. Unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser sprachlichen Analyse befragen wir nun die Texte auf das Verhältnis von Abschluß und Zeichen der *b'rit*. Wir setzen ein bei Gen 9.

- 9,8 Gott sagte zu Noa und seinen Söhnen bei ihm:
- a) { 9 Ich aber bin dabei, *meine b'rit aufzurichten* mit euch und mit eurem  
 10 Samen nach euch und mit jeglichem lebenden Wesen, das bei euch  
 ist, an Vögeln, an Vieh und an allen wilden Tieren der Erde bei  
 euch aus allen, die aus der Arche herausgekommen sind.  
 11 Ich werde also *meine b'rit* mit euch *aufrichten* des Inhalts: Nie  
 mehr wird alles Fleisch von den Wassern der Sintflut ausgerottet  
 werden,  
 und nie mehr wird eine Sintflut kommen, die Erde zu vernichten.

<sup>16</sup> Wichtige Entscheidungen werden in den Anmerkungen begründet.

- 12 Gott sagte:
- b) { Dies ist das *Zeichen* der *b'rit* die ich jetzt/hiermit für ewige Geschlechter gebe zwischen mir und euch und jeglichem lebenden Wesen, das bei euch ist.
- 13 Meinen Bogen habe ich in die Wolken gegeben/gebe ich hiermit in die Wolken.
- Er soll als *Zeichen* der *b'rit* zwischen mir und der Erde dienen.
- 14 Jedesmal, wenn ich in Zukunft Wolken über der Erde wölke und der
- 15 Bogen sich daraufhin in den Wolken zeigt, werde ich *meiner b'rit* gedenken, die zwischen mir und euch und jeglichem lebenden Wesen an allem Fleisch besteht des Inhalts:
- Nie mehr werden die Wasser zur Sintflut werden, alles Fleisch zu vernichten.
- 16 Der Bogen wird also in den Wolken sein, und ich werde ihn anblicken, indem ich der ewigen *b'rit* zwischen Gott und jeglichem lebenden Wesen an allem Fleisch, das auf der Erde ist, gedenke.
- 17 Gott sagte zu Noa:
- c) { Dies ist das *Zeichen* der *b'rit*, die ich *aufgerichtet* habe zwischen mir und allem Fleisch, das auf der Erde ist.

Die gängigen Übersetzungen nivellieren zumeist die wechselnden Verbformen. Sie vermitteln den Eindruck, die *b'rit* werde immer nur verheißen oder als gegeben vorausgesetzt. Sollte denn, wenn Gott schon so umständlich von seiner *b'rit* spricht, wie es hier geschieht, niemals deren Setzung selbst dargestellt sein? Da die *b'rit* hier ausschließlich Verheißung beinhaltet, kann man die Frage deutlicher so formulieren: Wird denn die Verheißung immer nur verheißen, wird sie nie aktuell gegeben? Ob diese Frage zu spitzfindig oder legitim ist, wird sich schnell erweisen. Zunächst sammeln wir einige formale Beobachtungen.

Gott widmet nach der Sintflut der *b'rit* in Gen 9 drei Reden, jeweils durch „Gott sagte“ eingeführt, in der Übersetzung als a—c bezeichnet. Rede a und c bilden mit der Wendung „*b'rit* aufrichten“ eine Inklusion und erweisen so alle drei Reden als thematische Einheit (v. 9. 17). Rede b ist durch die Inklusion mittels „*b'rit*“ und „ewig“ als eigene Größe abgesetzt (v. 12a. 16b). Zugleich konstituieren die identischen ersten Sätze der Reden b und c eine Inklusion (v. 12a. 17a).

- a) 9 + 11 — b'rit aufrichten
- b) 12 + 13 — Zeichen der b'rit
- 12 — b'rit für ewige Geschlechter
- 16 — ewige b'rit
- c) 17 — Zeichen der b'rit
- 17 — b'rit aufrichten

Diese sorgfältige Gestaltung läßt nuancierte Aussageabsicht vermuten. Ein kurzer Blick auf die behandelten Gegenstände und wichtigen Lexeme gewährt weiteren Aufschluß.

- a) b'rit  
Partner  
Inhalt
- b) b'rit  
Partner  
Inhalt  
Zeichen  
ewig  
Funktion des Zeichens  
der b'rit gedenken
- c) b'rit  
Partner  
Zeichen

Rede a enthält die Elemente: b'rit, Partner der b'rit (in v. 10), Inhalt der b'rit (in v. 11). Rede b enthält die Elemente: b'rit, „ewig“, Zeichen, Partner und Inhalt der b'rit, Funktion des Zeichens sowie den Ausdruck „der b'rit gedenken“. Rede c enthält die Elemente: b'rit, Zeichen und Partner der b'rit. Alle Gegenstände der Reden a und c finden sich auch in b, Rede b aber präsentiert darüber hinaus eigene Elemente. b ist offensichtlich nicht nur die längste, sondern auch die gewichtigste Rede. Zu Unrecht behauptet Westermann, b und c stünden gemeinsam als zweiter Teil Rede a als erstem Teil gegenüber; Rede a mit Thema b'rit, Rede b und c mit Thema b'rit-Zeichen<sup>17</sup>. b ist vielmehr eine eigene Größe. Sie spricht keineswegs nur vom b'rit-Zeichen, sondern auch von der b'rit selbst. Das beweist das Eigengut der Rede: Das Adjektiv „ewig“ bezieht sich auf

<sup>17</sup> C. WESTERMANN, Genesis (BK I, 1), Neukirchen-Vluyn 1974, 630.

b'rit; vgl. auch die Wendung „der b'rit gedenken“ (v. 12a. 15b. 16). Nun können wir uns an den Inhalt herantasten.

- a) 9 Ich bin dabei, meine b'rit aufzurichten.
- 11 Ich werde also meine b'rit aufrichten.
- b) 12 Dies ist das Zeichen der b'rit, die ich hiermit gebe.
- c) 17 Dies ist das Zeichen der b'rit, die ich aufgerichtet habe.

V. 9 zeigt an, die Aufrichtung der b'rit stehe unmittelbar bevor. V. 10 nennt in der P eigenen Genauigkeit die Partner Gottes: alle nachsintflutlichen Lebewesen. V. 11 ist keine Dublette zu v. 9, wie Gerhard v. Rad gemeint hat<sup>18</sup>, sondern der erste Satz von v. 11 greift nach der langen Aufzählung der Partner resümierend die Ankündigung auf und präzisiert deren Inhalt bezüglich der Lebewesen sowie bezüglich der Sintflut<sup>19</sup>. Rede a kündigt also die b'rit nur an. In Rede c aber ist die b'rit bereits aufgerichtet<sup>20</sup> (v. 17). Was geschieht also in Rede b? Während nach allen übrigen Formulierungen, so sie Verben gebrauchen, die b'rit aufgerichtet wird, wird sie in v. 12 gegeben<sup>21</sup>. Auch der Bogen wird in v. 13 in die Wolken gegeben<sup>22</sup>. Das signalisiert die Korrespondenz beider Handlungen.

Rede b beginnt mit dem Demonstrativpronomen „dies“ (v. 12a). Demonstrativa können textimmanent als Verweis aus einem Satz in einen anderen Satz, anaphorisch oder kataphorisch bezogen sein. Hier käme freilich nur der kataphorische Bezug in Frage, der so zu präzisieren wäre: „Folgendes ist das Zeichen.“ Durch Demonstrativa in redepragmatischer Funktion kann der Redende aber auch auf Gegenstände verweisen, die in der außersprachlichen Gesprächssituation vorkommen. Das Demonstrativpronomen ist dann die sprachliche Umset-

<sup>18</sup> G. VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2—4), Göttingen 1972, 100. Vgl. dagegen S. E. McEVENUE, The Narrative Style of the Priestly Writer (AnBib 50), Rom 1971, 72—74.

<sup>19</sup> Gen 9, 11 beginnt mit w<sup>c</sup>=qatal-x, der Form für individuellen Sachverhalt der Zukunft als Progreß. Gerade die Progreßformen dienen im Hebräischen dazu, resümierend den Rede- bzw. Erzählfaden an der Stelle wieder aufzunehmen, wo er für Hintergrundschilderungen oder längere Aufzählungen verlassen wurde. So geschieht resümierendes Aufgreifen im Bereich der Vergangenheit durch wayyiqtol, die Form für individuellen Sachverhalt der Vergangenheit als Progreß. Vgl. Gen 18, 2b: wa=yar' „er sah also“ greift das wa=yar' „und er sah“ in 2a auf, dem zunächst ein Objektsatz gefolgt war. Bei Texten wie der Priesterschrift, die zahlreiche Wiederholungen und umständliche Präzisierungen liebt, könnte sorgfältigere Beachtung der syntaktischen und stilistischen Gestaltung vor vorschnellen literarkritischen Operationen bewahren, die sich einzig auf Beobachtungen der Lexem- und der Wortgruppenebene stützen.

<sup>20</sup> 9, 17: Relativsatz mit x-qatal.

<sup>21</sup> 9, 12: Relativsatz mit Partizip.

<sup>22</sup> 9, 13: x-qatal.

zung eines Zeigegestus, der gleichzeitig vollzogen oder durch diese sprachliche Äußerung vertreten wird. Dieser zweite Fall scheint mir hier vorzuliegen.

Ich fasse zusammen: Meine Deutung des v. 12 stützt sich auf folgende sprachliche Anhaltspunkte: 1. die gewählten Verbformen, 2. die Einmaligkeit der Wendung „b'rit geben“ in Gen 9, 12., 3. die Korrespondenz von „b'rit geben“ und „Bogen geben“, 4. die verschiedenen möglichen Funktionen des Demonstrativpronomens. Folgende Interpretation legt sich nahe: Das Demonstrativpronomen in v. 12 ersetzt einen Zeigegestus Gottes auf den Bogen, den Gott, wie bereits Hermann Gunkel gesehen hat, zugleich mit dieser Rede in die Wolken setzt<sup>23</sup>: „Schau, da ist das Zeichen der b'rit, die ich hiermit für ewige Geschlechter gebe.“<sup>24</sup> In v. 13 dagegen ist diese Handlung bereits abgeschlossen. Gott erläutert nun die von ihm gesetzte Handlung: „Ich habe meinen Bogen in die Wolken gegeben, und er soll von nun an zwischen mir und der Erde als Zeichen der b'rit dienen.“

Diese genauere sprachliche Analyse beseitigt das rein äußerliche Nebeneinander von b'rit und Zeichen. Indem Gott das Zeichen setzt, schließt er die b'rit. So wird zugleich die Frage beantwortet, ob denn nirgends die Setzung der b'rit selbst dargestellt werde. Rede a kündigt die b'rit an, Rede c blickt auf sie zurück, in Rede b wird sie gegeben. Das Partizip des Relativsatzes in v. 12: „b'rit, die ich hiermit gebe“ ist seiner Funktion nach als Koinzidenz zu bestimmen, d. h., es bezeichnet die Identität zwischen dem Äußern des Satzes und der Realisierung des durch ihn bezeichneten Sachverhalts<sup>25</sup>. Dadurch, daß Gott sagt: „hiermit schließe

<sup>23</sup> H. GUNKEL, Genesis, Göttingen 1969, 151.

<sup>24</sup> S. E. McEVENUE, a. a. O. 76, bezieht den Relativsatz in 9, 12 nicht auf b'rit, sondern auf 'ot: Zeichen. Zwar begegnet die Verbindung NTN 'ot (Dtn 6, 22; 13, 2; Jos 2, 12; Jes 7, 14; Neh 9, 10), aber nicht in priesterlichem, sondern vornehmlich in dtn-dr-Sprachgebrauch (nie mit der Präposition bën w'=bën). Auch Gen 9, 13 beweist nichts, denn hier ist qast=i, nicht 'ot Objekt. Dagegen ist b'rit in Verbindung mit der Präposition bën w'=bën Objekt zu NTN in Gen 17, 2. Der Relativsatz in Gen 9, 12 bezieht sich somit auf b'rit. So auch E. KUTSCH, „Ich will euer Gott sein.“ b'rit in der Priesterschrift: ZThK 71 (1974), 361—388, 366 n 23.

<sup>25</sup> E. KOSCHMIEDER, Zur Bestimmung der Funktionen grammatischer Kategorien (ABAW.PH NF 25), München 1945, 22 ff. hat den Terminus Koinzidenz geprägt und diese Verbfunktion analysiert. Entweder besteht die bezeichnete Handlung im Aussprechen des Satzes („Hiermit eröffne ich die Versammlung.“), oder es wird eine begleitende symbolische Gebärde genannt („Hiermit schlage ich dich zum Ritter.“). Koinzidenzbelege und individuelle Sachverhalte der Gegenwart können noch nicht in allen Fällen sicher unterschieden werden. Auch ist die Möglichkeit von Koinzidenz in Formulierungen der 2. pers. („Hiermit sind Sie freigesprochen.“) und der 3. pers. („So spricht YHWH.“) noch umstritten. Zur weiteren Klärung vgl. A. DENZ, Die Verbalsyntax des neuarabischen Dialektes von Kwayriš (Irak). Mit einer einleitenden allgemeinen Tempus- und Aspektlehre (AKM 40, 1), Wiesbaden 1971, 44 ff. W. HEIMPEL — A. GUIDI, Der Koinzidenzfall im Akkadischen: ZDMG Suppl. I, 1, Wiesbaden (1969), 148—152, weisen nach, daß der Koinzidenzfall durch akkadisches Präteritum ausgedrückt wird. W. MAYER, Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwö-



ich meine b'rit", schließt er sie tatsächlich, und er tut und sagt dies, indem er zugleich das Zeichen setzt. Das Setzen des Zeichens ist der Handlungsgestus, der die Sprechhandlung des b'rit-Gebens begleitet und sichtbar macht. Diesen etwas komplizierten Sachverhalt bezeichnet v. 12: „Dies ist das Zeichen der b'rit, die ich hiermit für ewige Geschlechter gebe.“

Dieses Ergebnis der sprachlichen Analyse mag unscheinbar wirken. Es dient auch nur als Argument für die Interpretation von Gen 17, wo die theologischen Konsequenzen dieser Auffassung deutlicher in die Augen springen. Ich schließe noch einige Bemerkungen zum Zeichen in Gen 9 an<sup>26</sup>. Natürlich sehen die Menschen den Regenbogen, und seit Gen 9 kennen sie seine Bedeutung. Wenn also drohende Gewitterwolken aufziehen, so brauchen die Menschen nicht zu

rungen“ (StP.SM 5), Rom 1976, 183–209, zeigt darüber hinaus, daß akkadisch für den Koinzidenzfall neben Präteritum auch Präsens, Perfekt und Prekativ belegt sind, daß also mit einer Vielfalt verbaler Realisierungen, wie KOSCHMIEDER sie auch für das Deutsche aufführt, zu rechnen ist. Im Althebräischen hat W. GROSS, *Verbform und Funktion. wayyiqtol für die Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte* (ATS 1), St. Ottilien 1976, 37.125 neben der Suffixkonjugation (in den Positionen x-qatal und qatal-x) auch wayyiqtol und damit alle Verbformen des perfektiven Aspekts für Koinzidenz wahrscheinlich gemacht (deshalb ist in Gen 9,13: x-qatal theoretisch Koinzidenz möglich; diese Möglichkeit scheidet aber auf Grund inhaltlicher Erwägungen aus). Hier in Gen 9,12 wird jedoch für einen Partizipialsatz die Funktion Koinzidenz behauptet. Nun ist das hebräische Partizip aspektuell nicht festgelegt, es bezeichnet in unterschiedlichen syntaktischen Konstellationen imperfektiven wie perfektiven (und wohl auch perfektiven) Aspekt (vgl. W. GROSS a. a. O. 117 n 145 und ders., *Das nicht substantivierte Partizip als Prädikat im Relativsatz hebräischer Prosa: JNSL 4* (1976), 23–47, 45 ff.). Es ist also von vornherein damit zu rechnen, daß auch Partizip Koinzidenz bezeichnen kann. Daß dies tatsächlich zutrifft, kann hier nur kurz an Hand dtn-dtr-Formulierungen erhärtet werden. Im Hebräischen können Koinzidenzformulierungen mit der temporalen Umstandsbestimmung ha=yôm „heute“ verbunden sein, wie folgende Stellen beweisen, an denen eindeutig Koinzidenz, ausgedrückt durch die hierfür üblichen Formen qatal-x und x-qatal, vorliegt: Dtn 4, 26; 8, 19; 26, 3; 30, 15. 18. 19. So kann ha=yôm auch bei partizipalen Formulierungen die Ansetzung von Koinzidenz nicht widerlegen. Nach ihrer Funktion bezeichnen auch die partizipalen Ausdrücke mit ha=yôm in Dtn 15, 15 und 32, 46 Koinzidenz (vielleicht auch Dtn 11, 26, das bis auf die Verbform: Partizip gleich gebaut ist wie 30, 15 mit qatal; doch könnte 11, 26 auch Ankündigungscharakter haben). Die partizipalen „Promulgationssätze“ (vgl. dazu N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (AnBib 20), Rom 1963, 59–63) dürften insgesamt oder doch zum größten Teil ebenfalls Koinzidenzbelege sein. Vgl. auch 1 Sam 21, 3 (Partizipialsatz neben x-qatal); 2 Sam 3, 13; 24, 12 und vielleicht Gen 41, 9 (doch bedürfen Redeeinleitungen, die Koinzidenzfälle sein könnten, einer gesonderten Untersuchung). Der Partizipialsatz Gen 9, 12 kann also aus syntaktischen und wird aus inhaltlichen Gründen Koinzidenz bezeichnen.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu M. V. Fox, *The Sign of the Covenant. Circumcision in the Light of the Priestly 'ôt Etiologies*: RB 81 (1974), 557–596, 570 ff. und die hypothesenfreudige Rekonstruktion eines alten israelitischen Mythos bei P. A. H. DE BOER, *Quelques remarques sur l'Arc dans la Nuée* (Gen 9, 8–17): *Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et Théologie* (BETHL 33), Löwen (1974), 105–114.

befürchten, eine neue Sintflut könne sie ausrotten. Der Regenbogen als Zeichen der b'rit garantiert ihnen, daß Gott die Naturgewalten nie mehr die Erde vernichten lassen wird. Das ist jedoch nur die Folge, nicht die Funktion dieses Zeichens im Sinn der Priesterschrift. P bezeichnet den Regenbogen eindeutig als Zeichen nicht für die Menschen, sondern für Gott. Wenn der Regenbogen erscheint, wird Gott seiner b'rit gedenken und gemäß dieser b'rit die Existenz der Erde und der Lebewesen auf der Erde gewährleisten. Die Noa-b'rit wendet sich nicht nur an alle Menschen, sondern umfassend an alle Lebewesen und an die Erde; sie impliziert keine Verpflichtungen dieser Partner, sondern ist reine Zusage YHWHs. Deshalb ist auch das Zeichen dieser b'rit ein von YHWH selbst gewirktes und ihm selbst geltendes Zeichen. Damit verlassen wir Gen 9 und wenden uns Gen 17 zu.

Gen 17, 1 Abram war 99 Jahre alt, da erschien YHWH Abram und sagte zu ihm:  
Ich bin El Šadday.

Wandle vor mir und sei untadlig!

- |    |   |                |   |  |
|----|---|----------------|---|--|
| I  | { | a              | { | 2 Ich will <i>meine b'rit</i> zwischen mir und dir <i>geben</i> des Inhalts: Ich werde dich sehr, sehr zahlreich machen.   |
|    |   |                |   | 3 Da fiel Abram auf sein Gesicht.<br>Gott sprach zu ihm:   |
|    |   |                |   | 4 Ich — siehe <i>meine b'rit</i> mit dir (= hiermit schließe ich meine b'rit mit dir) des Inhalts:<br>Du wirst Vater einer Menge von Völkern werden.                           |
|    |   | b              | } | 5 Dein Name soll nicht mehr Abram genannt werden, sondern dein Name soll Abraham sein, denn hiermit mache ich dich zum Vater einer Menge von Völkern.                          |
|    |   |                |   | 6 Ich werde dich sehr, sehr fruchtbar werden lassen und zu Völkern machen, und Könige werden aus dir hervorgehen.  |
| II | { | a <sup>1</sup> | { | 7 Ich werde <i>meine b'rit aufrichten</i> zwischen mir und dir und deinem Samen nach dir für ihre Geschlechter als <i>ewige b'rit</i> des Inhalts, dir Gott zu sein und deinem |
|    |   |                |   | 8 Samen nach dir und dir und deinem Samen nach dir das Land deiner Schutzbürgerschaft, das ganze Land Kanaan, zu <i>ewigem</i> Besitz zu geben und ihnen Gott zu sein.         |

II	a <sup>2</sup>	9	Gott sagte zu Abraham: Du aber sollst <i>meine b'rit</i> bewahren, du und dein Same nach dir nach ihren Geschlechtern.
		10	Das ist <i>meine b'rit</i> , die ihr bewahren sollt zwischen mir und euch und deinem Samen nach dir: Beschnitten werden soll unter euch alles Männliche!
		11	Ihr sollt am Fleisch eurer Vorhaut beschnitten werden! Das soll als <i>Zeichen</i> der <i>b'rit</i> zwischen mir und euch dienen...
		13	<i>Meine b'rit</i> soll an eurem Fleisch eine <i>ewige b'rit</i> sein.
		14	Ein männlicher Unbeschnittener, dem in Zukunft das Fleisch seiner Vorhaut nicht beschnitten wird, dieses Lebewesen soll aus seinem Volk ausgerottet werden: <i>Meine b'rit</i> hat er gebrochen...
		19	Gott sagte: Nein, vielmehr wird deine Frau Sara dir einen Sohn gebären. Du sollst seinen Namen Isaak nennen.
		a	Ich werde <i>meine b'rit</i> mit ihm als <i>ewige b'rit</i> für seinen Samen nach ihm <i>aufrichten</i> .
			20 Auch bezüglich Isaels habe ich dich erhört...
		21	Aber <i>meine b'rit</i> werde ich mit Isaak <i>aufrichten</i> ...
	b	23	Da nahm Abraham seinen Sohn Ismael und alle seine hausgeborenen Sklaven und alle um Geld Gekauften, alles Männliche unter den Männern des Hauses Abrahams, und beschnitt das Fleisch ihrer Vorhaut an eben diesem Tag, wie Gott ihm gesagt hatte.
		24	Abraham war 99 Jahre alt, als er sich am Fleisch seiner Vorhaut beschnitt,
		25	und sein Sohn Ismael war 13 Jahre alt, als er am Fleisch seiner Vorhaut beschnitten wurde...
	III	21,1	YHWH tat an Sara, wie er gesagt hatte.
		2	Sie wurde schwanger, und Sara gebar Abraham einen Sohn in seinem Greisenalter...
		b { 4	Und Abraham beschnitt seinen Sohn Isaak im Alter von acht Tagen...
		Ex 2,24	Da hörte Gott ihr Stöhnen, und Gott gedachte <i>seiner b'rit</i> mit Abraham, Isaak und Jakob...

- (II) 6,4 Auch habe ich *meine b'rit* *aufgerichtet* mit ihnen des  
Inhalts, ihnen das Land Kanaan, das Land ihrer Schutz-  
bürgerschaft, in dem sie als Fremde weilen, zu geben ...  
c { 5 Auch habe ich das Stöhnen der Söhne Israels gehört ...  
Da gedachte ich *meiner b'rit* ...  
7 Ich werde euch mir zum Volk nehmen und werde euer  
Gott sein ...  
8 Und ich werde euch in das Land bringen, das Abraham,  
Isaak und Jakob zu geben ich die Hand erhoben habe.

Gen 17 begründet, wie ich im ersten Teil dargelegt habe, in der Person Abrahams alle für Israels Verhältnis zu YHWH wesentlichen Setzungen. Gen 17 spricht von zwei b'rit mit Abraham und von der b'rit mit Isaak. Sie sind in der Übersetzung durch römische Ziffern bezeichnet. Die erste b'rit mit Abraham wird uns nur kurz beschäftigen. Sie sagt Abraham zahlreiche Nachkommen zu; diese sollen ja zum Volk Israel heranwachsen; eine nach der Dezimierung im Exil wieder aktuelle Verheißung. Diese erste Abraham-b'rit gilt im Gegensatz zu zweiten nur Abraham selbst, nicht seinem Samen; sie wird gegeben, nicht aufgerichtet. YHWH verspricht sie in v. 2<sup>27</sup>. Die verblose, nominale Formulierung in Vers 4 ist hierzu keineswegs eine Dublette<sup>28</sup>, sondern bezeichnet als Koinzidenz

<sup>27</sup> w' = + Kohortativ. Nach Imperativ wird dieser Kohortativ final aufzufassen sein: „Wandle vor mir und sei untadlig, damit ich meine b'rît zwischen mir und dir gebe/geben kann des Inhalts.“ Vgl. E. KUHR, Die Ausdrucksmittel der konjunktionslosen Hypotaxe in der ältesten hebräischen Prosa. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen (Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik 7), Leipzig 1929, Nachdruck Hildesheim 1968, § 41 + 42, S. 46 ff. So übersetzt S. E. McEVENUE a. a. O. 162. Die weitgehend übliche koordinierende Wiedergabe der priesterschriftlichen Sätze vermag einer noch ausstehenden syntaktischen Analyse der gesamten Priesterschrift kaum standzuhalten.

<sup>28</sup> So zuletzt wieder E. KUTSCH, *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund“ im Alten Testament* (BZAW 131), Berlin 1973, 110 f.; ders., „Ich will euer Gott sein.“ berit in der Priesterschrift: ZThK 71 (1974), 361–388, 371 ff. KUTSCH sieht zwar, daß die v. 17,1–6 zusammengehören, insofern hier von einer „Vermehrungs-berit“ die Rede ist, aber da er die syntaktischen Differenzen nicht beachtet, wertet er v. 2+4 als Doppelung und scheidet 17,3–5 literarkritisch aus. Gegen sein zusätzliches Argument für diese Ausscheidung, das er aus der Behauptung gewinnt, auch in Gen 35,10 sei die Umnennung (dort: Jakobs) sekundär, vgl. W. GROSS, *Jakob, der Mann des Segens. Zu Traditions- und Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferungen*: Bib 49 (1968), 321–344, 329 ff. C. WESTERMANN, *Genesis 17 und die Bedeutung von berit*: ThLZ 101 (1976), Sp. 161–170, verfißt zwar die Zugehörigkeit der v. 17,3–5 zum ursprünglichen Bestand des Kapitels, verzeichnet aber den Aufbau von Gen 17, indem er 17,1–3 als „Proömium“ (a. a. O. 162) isoliert. Seine Argumente überzeugen nicht: (1) Die behauptete strukturelle Entsprechung zwischen Gen 12,1–4a und 17,1–3a (a. a. O. 161) vermag ich nicht zu sehen. (2) Selbst wenn der priesterliche Autor in 17,1–3a den älteren Text Gen 12,1–4a, in 17,3–

die Sprechhandlung des b'rit-Gebens<sup>29</sup>. Das beweist v. 5b, der nicht lautet: „denn ich werde dich zum Vater einer Menge von Völkern machen“, sondern: „denn hiermit mache ich dich zum Vater einer Menge von Völkern.“<sup>30</sup> Die b'rit enthält zwar eine Verheißung, sie wird aber nicht ihrerseits nur verheißen, sondern aktuell gegeben<sup>31</sup>. Das zeigt auch eine weitere Einzelheit: Abram soll den Namen Abraham erhalten, weil er Vater einer Menge von Völkern sein wird, ein im Deutschen unnachahmliches Wortspiel. Auch diese Umnamung gilt nicht als nur verheißen, sondern als mit diesen Worten vollzogen, denn bereits in v. 9 wird Abram mit seinem neuen Namen Abraham genannt. Wie in Gen 9 also enthält die erste Gottesrede die Verheißung der b'rit, die zweite ihre aktuelle Einsetzung. Nun sind wir gerüstet, das Problem der zweiten b'rit von v. 7 an zu lösen.

Diese zweite b'rit wird in v. 7 verheißen<sup>32</sup>. Sie gilt Abraham und seinen Nachkommen, zielt eigentlich auf das Volk Israel, denn sie enthält die beiden grundlegenden Verheißungen des Gottesverhältnisses in Gestalt der ersten Hälfte der Bundesformel und der Gabe des Landes Kanaan. Wie die Noa-b'rit, aber im Unterschied zur ersten Abraham-b'rit, wird sie eine ewige b'rit sein: v. 7. 8. Wie Gott in der letzten Rede von Gen 9 auf die geschlossene b'rit zurückschaut, so weist er in Ex 6 auf die zweite Abraham-b'rit mit der Landverheißung zurück, denn nun, da das Volk herangewachsen ist, soll mit der Befreiung aus Ägypten sowohl das neue Gottesverhältnis als auch die Landgabe Wirklichkeit werden: Ex 6, 4.

Wird auch diese zweite Abraham-b'rit nicht nur versprochen und in Erinnerung gerufen, sondern auch aktuell geschlossen, oder fehlt gerade bei dieser wichtigsten b'rit der entsprechende Bericht? Gen 17 enthält zumindest keine weitere

Gen 15, in 17, 15–21 Gen 18 verarbeitet hätte (a. a. O. 163), könnte diese diachrone Feststellung die synchrone Frage nach der Funktion von 17, 1–3a innerhalb der Struktur von Gen 17 nicht präjudizieren. (3) WESTERMANN (a. a. O. 170 n 2) behauptet, die Proskynese Abrahams 17, 3a schließe die „Szene“ 17, 1–3a deutlich ab. Er übersieht, daß derselbe Satz in 17, 17a wiederkehrt, dort aber nach seiner eigenen Analyse keineswegs eine Szene abschließt, sondern mitten in dem von ihm als zweiter „Verheißungsteil“ zusammengefaßten Abschnitt Gen 17, 15–21 (a. a. O. 163. 168) steht.

<sup>29</sup> Nominalsätze haben vor allem im rechtlichen Bereich Koinzidenzfunktion, insofern das Aussprechen des Satzes identisch ist mit der juristisch verbindlichen Setzung des ausgesprochenen Sachverhalts; vgl. Ps 2, 7. Ob in der nominalen Formulierung Hos 2, 4 die Scheidungsformel vorliegt oder wenigstens auf sie angespielt wird, ist umstritten (dafür: H. W. WOLFF, Dodekapropheten 1. Hosea (BK XIV, 1), Neukirchen-Vluyn 1965, 40; dagegen: W. RUDOLPH, Hosea (KAT XIII, 1), Gütersloh 1966, 65).

<sup>30</sup> x-qatal für Koinzidenz.

<sup>31</sup> So bereits, wenn auch ohne Begründung, P. HUMBERT, Die literarische Zweifelt des Priester-Codex in der Genesis (Kritische Untersuchung der These von von Rad): ZAW 58 (1940/41), 30–57, 47.

<sup>32</sup> w'-qatal-x.



derartige Formulierung. Ich stelle diese Frage kurz zurück und nenne das hauptsächlichste Problem des Kapitels, von dem wir ausgingen.

Bis 17, 8 enthalten sämtliche b'rit-Aussagen einseitige Verheißungen. Ab v. 9 wird nochmals von b'rit gesprochen, diesmal jedoch enthält sie keine Verheißung Gottes, sondern nennt in gesetzlicher Formulierung eine dem Menschen abverlangte Handlung, die Beschneidung. Auch diese als ewige b'rit: v. 9. 10. 13. Soll man tatsächlich mit Westermann annehmen, P erhebe hier das Beschneidungsgebot, die menschliche Handlung der Beschneidung, die menschliche Gehorsamsleistung zum „konstitutionellen Bestandteil des Gottesverhältnisses“<sup>33</sup>? Oder soll man mit Ernst Kutsch behaupten: In Gen 17, 1—8 heißt b'rit Selbstverpflichtung Gottes, ab 17, 9 aber Fremdverpflichtung, nämlich des Menschen? Freilich zwingt diese These Kutsch zur weiteren Konsequenz, die gesamten Sätze, die b'rit auf Beschneidung beziehen, als Fremdkörper abweichenden Sprachgebrauchs zu bezeichnen<sup>34</sup>. Das überzeugt nicht, zumal nur in diesem Kontext der Terminus „Zeichen der b'rit begegnet, den P bereits bei Noa verwendet hatte: v. 11. In diesem Satz nun scheint mir auch die Lösung zu liegen, die weder Westermann noch Kutsch recht gibt und um derentwillen der Umweg über Gen 9 nötig war.

„Meine b'rit“ meint in Gen 17 immer dasselbe, und zwar reine Verheißung YHWHs. Die Beschneidung heißt nur metonymisch b'rit, insofern sie in Wirklichkeit Zeichen der b'rit ist<sup>35</sup>. Der ewigen b'rit entspricht das Zeichen der ewigen b'rit: v. 7. 11. 13. In Gen 9 hatte Gottes b'rit der ganzen Schöpfung gegolten, allen Lebewesen samt der Erde. Gott hatte dort selbst das Zeichen gesetzt. In Gen 17 aber wird ein kleinerer Kreis von Menschen ausgegrenzt, die erwählt werden, das Volk YHWHs zu sein und von ihm das Land Kanaan geschenkt zu bekommen. Hier ist ein Zeichen der Zugehörigkeit zu diesem Kreis nötig, zumal die Abstammung von Abraham als Merkmal nicht genügt, da Ismael zwar Abrahams Sohn ist, von der b'rit aber ausdrücklich ausgeschlossen wird: v. 20. 21<sup>36</sup>. Somit bedarf es eines nicht naturhaften Zeichens der Zugehörigkeit

<sup>33</sup> C. WESTERMANN, a. a. O. 169.

<sup>34</sup> E. KUTSCH, „Ich will euer Gott sein.“ b'rit in der Priesterschrift: ZThK 71 (1974), 361—388, 376 ff. C. WESTERMANN, a. a. O. 170 n 2, betont dagegen zu Recht, daß „9—14 ganz eindeutig die Sprache der P spricht“. Der Numeruswechsel ist gut motiviert. Zunächst spricht Gott singularisch Abraham an (v. 9; vgl. die Entsprechung: v. 4: 'ānī — v. 9: w' = 'attā), nennt aber unmittelbar anschließend neben Abraham seine Nachkommen und geht daher in v. 10 zur pluralischen Anrede über (vgl. den Wechsel von l' = ka v. 7 zu la = him v. 8).

<sup>35</sup> So auch S. E. McEVENUE, a. a. O. 171.

<sup>36</sup> Eigenartigerweise leugnet C. WESTERMANN, a. a. O. 170 n 2, dies trotz der eindeutigen Formulierung in 17, 21. „Wenn er (KUTSCH) sagt: ‚Die berit ist allein Isaak vorbehalten‘... so stimmt das nicht. Die Mehrungsverheißung, die Ismael erhält, wird auch berit genannt.“ Damit verkennt WESTERMANN die Aussageabsicht von P. Ismael erhält keine b'rit, sondern einen Segen (er wird durch dieses Wort Gottes gesegnet: v. 20: x-qatal für Koinzidenz). Die Mehrungsformulierungen haben in P immer mit

zu diesem engeren Kreis, eines Zeichens, das nicht Gott setzt, sondern das die Menschen setzen. Als solches hat P die schon lange geübte, aber erst im Exil im Lebensreich der unbeschnittenen Babylonier zum Unterscheidungsmerkmal gewordene Beschneidung erwählt.

In Gen 9 hatte YHWH die b'rit zunächst verheißen, sie aber aktuell eingesetzt durch die Setzung des b'rit-Zeichens. Zwischen Zeichen und b'rit bestand dort ein innerer Zusammenhang. Das wenden wir auf Gen 17 an. Gott verheißt in v. 7 die b'rit. Damit diese b'rit aber aktuell, wirksam werde, muß das Zeichen der b'rit gesetzt werden: Indem es gesetzt wird, wird die b'rit aktuell. Daher kann Gott die b'rit in Rede zwar verheißen, nicht aber einsetzen. Dazu bedarf es nach der Natur des gewählten Zeichens, nämlich der Beschneidung, des Mittuns des Menschen. Wenn P also ab v. 23 ausführlich beschreibt, wie Abraham das Beschneidungsgebot ausführt, so nicht, um den Gehorsam, gar den Gesetzesgehorsam Abrahams zu betonen, sondern weil erst durch diese erste Beschneidungshandlung die verheißene b'rit aktuell wird. YHWHs ewige b'rit mit Abraham ist bedingungslose Verheißung, sie bleibt daher in Ewigkeit ungefährdet Fundament des Verhältnisses zwischen YHWH und Israel. Sie kann höchstens durch den einzelnen Israeliten gestört werden, wenn dieser sich weigert, die Beschneidung an sich und an seinen männlichen Hausgenossen durchführen zu lassen: v. 14. Dies wurde allerdings erst später unter Einfluß des Hellenismus zu einer ersten Gefahr.

Drei Fragen, die zunächst nichts miteinander zu tun zu haben schienen, sind wir in dieser Untersuchung nachgegangen: 1. Wird bei P nur die Verheißung oder

---

Segen zu tun, einzig in Gen 17,2—6 bei Abraham werden sie der b'rit zugeordnet; dafür erhält Abraham keinen Segen (wohl aber seine Frau Sara: 17,16); vgl. W. GROSS, Jakob, der Mann des Segens. Zu Traditionsgeschichte und Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferungen: Bib 49 (1968), 321—344, 327—29. 332 ff.; N. LOHFINK, Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15 (SBS 28), Stuttgart 1967, 14. Indem P freilich als b'rit-Zeichen die Beschneidungspraxis seiner Zeit (alle männlichen Glieder des Hauses einschließlich der Sklaven) forderte, schuf er sich, da Ismael zur Zeit der YHWH-Erscheinung von Gen 17 noch im Haus Abrahams lebt, eine Schwierigkeit: Abraham muß Ismael beschneiden, um dem Gebot Genüge zu tun, Ismael trägt somit das b'rit-Zeichen an sich, wird aber zugleich als Stammvater von Nicht-Israeliten (deren Beschneidungspraxis P und seinen Zeitgenossen bekannt war) von der b'rit und ihren Gaben des Landes und des Gottesverhältnisses ausgeschlossen. P versucht diese Schwierigkeit zu meistern, indem er 17,19—21 ausdrücklich Segen und b'rit unterscheidet und in Gegensatz zueinander bringt. Zugleich mag P speziell auf die Beschneidungssitte der ismaelitischen Völker Bezug genommen haben, indem er Ismael im 13. Lebensjahr beschneiden ließ (so H. GUNKEL, Genesis, Göttingen 1969, 272), bzw. durch die Gegenüberstellung des mit 13 Jahren beschnittenen Ismael und des nach dem Wortlaut der Vorschrift am 8. Tag beschnittenen Isaak (Gen 21,4) die Verlegung der Beschneidung von der Pubertät (im Umkreis Israels) zur Geburt (in Israel) ätiologisch begründet haben (so M. V. FOX, The Sign of the Covenant. Circumcision in the Light of the Priestly 'ôl Etiologies: RB 81 (1974), 557—596, 590 f.). Vgl. auch E. ISAAC, Circumcision as a Covenant Rite: Anthr. 59 (1964), 444—456, 450 ff.

auch die Einsetzung der b'rit dargestellt? 2. Wie verhalten sich Einsetzung und Zeichen der b'rit zueinander? 3. Ist die Abraham-b'rit nach P wirklich reine Gnaden-b'rit, oder ist die Gehorsamsleistung des Menschen Konstitutivum des hierdurch begründeten Gottesverhältnisses? Mit Hilfe der sprachlichen Analyse von Gen 9 und 17 konnten wir den inneren Zusammenhang aller drei Fragen erkennen und für Gen 17 folgende Antwort wahrscheinlich machen: Die b'rit wird allein von Gott verheißen, sie ist und bleibt YHWHs b'rit, nicht der Menschen b'rit. Ihr ist nicht nur äußerlich ein Zeichen zugeordnet, sondern indem das Zeichen gesetzt wird, wird die verheißene b'rit Wirklichkeit, wird die in der b'rit enthaltene Verheißung unwiderruflich gültig. Das Zeichen der Abraham-b'rit, die auf Ausgrenzung der Abrahamssöhne der Isaaklinie zum Volk YHWHs und auf die Gabe des Landes Kanaan zielt, ist von den Menschen selbst in Gestalt der Beschneidung zu vollziehen. Der Vollzug der Beschneidung ist nicht in erster Linie Gebotserfüllung, Gehorsamsleistung, sondern vom Israeliten gesetztes Zeichen, daß er YHWHs b'rit teilhaftig werden will<sup>37</sup>; und indem er es setzt, wird sie für ihn Wirklichkeit. Entgegen dem durch das Pauluszitat erweckten Anschein hat die Abraham-b'rit von Gen 17 mit Gesetzesverpflichtung nicht das geringste zu tun. Gen 17 ist die Frucht tiefgreifender Reflexion über das Verhältnis YHWHs zu Israel nach dem Scheitern im Exil. Gen 17 ist die priesterliche Weise, von der reinen Gnadenhaftigkeit der Erwählung Israels Zeugnis zu geben.

<sup>37</sup> Vgl. G. VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2—4), Göttingen 1972, 157.

## Die Geschichte Jesu für uns

Zum neuen Jesus-Buch von E. Schillebeeckx<sup>1</sup>

Tatsächlich gibt es für einen christlichen Theologen keine adäquatere Aufgabe, als sich glaubend-wissenschaftlich der Gestalt Jesu Christi zuzuwenden. Über diesen grundsätzlichen Anspruch hinaus sind es verschiedene aktuelle Gründe, die den bekannten holländischen Dogmatiker Edward Schillebeeckx herausgefordert haben, erneut ein Jesus-Buch zu schreiben<sup>2</sup>. Er nennt vorab die gewandelte Heilserwartung der Menschen heute. „Daß alles Heil allein von Jesus Christus erwartet werden muß, wie eine repräsentative christliche Tradition oft behauptet hat, dagegen sprechen jedenfalls viele heutige Erfahrungstatsachen“ (20). Angesichts des christlichen Universalitätsanspruchs drängt ihn ferner der ständige Vorwurf des „christlichen Imperialismus“ und des Ideologieverdachts (21). Da ist auch das wachsende außerkirchliche Interesse für die religiös-humane Gestalt Jesu von Nazaret. Da ist das durch die Geschichte so schmerzlich belastete Verhältnis zwischen Juden und Christen, deren ursprünglichen inneren Wesenszusammenhang Schillebeeckx mit dem Aufweis neu freilegen zu können glaubt, „daß die früh-christliche Interpretation Jesu in Wirklichkeit eine jüdische Jesus-Interpretation ist“ (27). Nicht zuletzt sind es schließlich die stets drängende Wahrheitsfrage und die gegenwärtigen christologischen Gegensätze, die den Theologen zu einer Lösung herausfordern; bilden doch gerade letztere nicht selten „den ausgesprochenen oder nicht ausgesprochenen Grund für die augenblickliche Polarisierung unter Christen“ (25).

Durch diese vielfältigen Anliegen fühlt sich Schillebeeckx besonders von der christlichen Gemeinschaft in die Pflicht genommen, zugleich aber auch von allen, „die am Lebensschicksal des Menschen interessiert sind“ (29).

Sein Buch hat in kurzer Zeit ein sehr starkes, wenn auch erstaunlich unterschiedliches Echo gefunden<sup>3</sup>. Aber bei aller Härte der Auseinandersetzung ist ihm

<sup>1</sup> Jesus. Geschichte von einem Lebenden, Freiburg—Basel—Wien 1975.

<sup>2</sup> Erinnert sei an sein früheres, nach Ansatz und Methode anders konzipiertes Christusbuch: Christus, Sakrament der Gottesbegegnung, Mainz 1965.

<sup>3</sup> Vgl. E. BISER, in: Theologischer Literaturdienst 2/1976, S. 19 f.; J. FINKENZELLER, in: Münchener Theologische Zeitschrift 27 (1976) 316—319; E. GRÄSSER, in: Theologische Zeitschrift 32 (1976) 229—231; N. GREITEMANN, Das Lebenswerk von E. Schillebeeckx liegt in deutscher Übersetzung vor, in: Anzeiger für die Katholische Geistlichkeit 84 (1975) 334; ders., Wendepunkt in der holländischen Theologie? Zum neuesten Buch von Edward Schillebeeckx, in: Herder Korrespondenz 29 (1975) 306—309;

doch kein Rezensent ein Wort des Respektes schuldig geblieben. Einer seiner entschiedensten Kritiker nennt es „ein an Inhalten, Gedanken und Problemen reichhaltiges, ja geradezu immenses Werk“<sup>4</sup> und spricht von „einer imponierenden geistigen Leistung“<sup>5</sup>. Angesichts dieser an Umfang so ausgedehnten und an inhaltlicher Problematik so gefüllten Studie mag selbst dem Fachtheologen die Entscheidung nicht leichtfallen, ihre zentralen theologischen Brennpunkte Schritt für Schritt aufzuspüren und sie einer ersten kritischen Würdigung zu unterziehen. Ein wenig erleichtert wird ihm dieser Entschluß dann schließlich doch durch die Versicherung des Autors, sein bewußt pastoral ausgerichtetes Buch sei „nicht zur Lösung sehr subtiler, akademisch-theologischer Probleme geschrieben“, sondern so, „daß es als jedem Interessierten zugänglich angesehen werden darf“; denn er habe versucht, „die Kluft zwischen akademischer Theologie und der konkreten Not der Gläubigen . . . zu überbrücken“; das Werk sei darum so konzipiert, daß man gleichsam „das Werden des christlichen — auch des eigenen — begründeten Glaubens darin mitvollziehen kann“<sup>6</sup> (3).

#### 1. Erstrebtes Ziel: Erschließung des geschichtlichen Jesus

Als Ziel seiner Studie will Schillebeeckx „kritisch nach der menschlichen Verständlichkeit des christologischen Glaubens an Jesus, vor allem in seinem Entstehen suchen“ (27). Ehrfurcht vor dem Glauben und Respekt vor der mensch-

---

PH. KAISER, Jesus — die Geschichte von einem Lebenden. Zu einer neuen Christologie, in: Anzeiger für die Katholische Geistlichkeit 85 (1976) 232—236; W. KASPER, Liberale Christologie, in: Evangelische Kommentare 9 (1976) 357—360. H. G. KOCH, Neue Wege in der Christologie. Zu einigen christologischen Neuerscheinungen, in: Herder Korrespondenz 29 (1975) 412—418; M. LIMBECK, in: Bibel und Kirche (1976) H. 4, S. 129; W. LÖSER, in: Theologie und Philosophie 51 (1976) 257—266; K. H. NEUFELD, Spuren von Jesus?, in: Stimmen der Zeit 101 (1976) 689—702; A. RAFFELT, Aspekte gegenwärtiger Christologie, in: Lebendige Seelsorge 28 (1977) 34—40; K. REINHARDT, Neue Wege in der Christologie der Gegenwart, in: Internationale kath. Zeitschrift 6 (1977) 5—20; L. SCHEFFCZYK, Jesus für Philanthropen, in: Entscheidung. Blätter Kath. Glaubens (1976/II) Nr. 69, 3—11; A. SCHMIED, Ostererscheinungen — Ostererfahrung, in: Theologie der Gegenwart 19 (1976) 46—53; E. SCHWEIZER, Das Jesus-Werk von Edward Schillebeeckx, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 89 (16./17. 4. 1976) 35; A. WEISER, Neue Wege der Christologie, in: Lebendiges Zeugnis 31 (1976) H. 1, S. 73—85; G. VERGAUWEN, Erzählung über Jesus oder Christologie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 22 (1975) 384—409; H. ZAHRT, Neuer Zugang zu dem Mann von Nazareth?, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 41 (12. 10. 1975) 9; W. BREUNING, Studien zur Christologie, in: Theologische Revue 73 (1977) 89—95; W. GRUBER, Das Jesus-Buch von E. Schillebeeckx, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 125 (1977) 193—195.

<sup>4</sup> L. SCHEFFCZYK, a. a. O., 3.

<sup>5</sup> Ebd., 10.

<sup>6</sup> Um dem Autor gerecht zu werden, sei vor der kritischen Auseinandersetzung (Nr. 9) dem referierenden Teil (Nr. 1—8) ein etwas weiterer Raum zugestanden.



lichen Vernunft sind darum die beiden Leitplanken, die ihm bei dem Bemühen den Weg säumen, der geschichtlichen Gestalt Jesu ansichtig zu werden. Soll die Behauptung des Glaubens, „daß Jesus die persönliche Offenbarungsgestalt Gottes ist“ (28), einigermaßen verantwortet sein, gilt es, in der historisch-kritisch gesicherten Geschichte Jesu jene Haftpunkte und Spuren zu entdecken, die auf ein besonderes Heilshandeln Gottes in ihm hinweisen. Sinn dieses Rückblicks wird freilich nicht sein dürfen, eine verifizierende Begründung für die inhaltliche Richtigkeit des Glaubens zu bieten. „Ein historisch rekonstruiertes Bild Jesu kann nie mehr als die christliche Interpretation zulassen oder offenhalten, es kann diese aus eigenem Standpunkt heraus nicht zwingend fordern“ (64). Wenn auch diese Spuren im Leben Jesu nicht strikter Beweis oder Legitimation unseres Glaubens sein können, so vermögen sie uns doch — ähnlich wie einst die Jünger — dazu einzuladen (229). „Gläubig und kritisch bewußt“ will Schillebeeckx deshalb „nach möglichen Zeichen im historischen Jesus [suchen], welche die menschliche Frage nach Heil auf das christlich gläubige Angebot einer sinnvollen Antwort lenken können“ (91).

Mit dieser strikten Blickrichtung auf den geschichtlichen Jesus als „Zugang des Glaubens zum wahren Evangelium“ (65) will sich Schillebeeckx grundsätzlich von einer Kerygma-Christologie abheben. Sie, wie auch jede vom Dogma der Kirche deduktiv ausgehende Christuslehre, bleibt die ganze Studie hindurch sein entscheidender Gegenpol (45), von dem er sich immer wieder kritisch absetzt.

Den geschichtlichen Jesus heutigen Menschen als einladendes Zeichen für Gottes Heilshandeln auszulegen, stellt Schillebeeckx vor das Problem der Vermittlung. Denn „Jesu Angebot an Menschen einer fast zweitausend Jahre zurückliegenden Zeit ist konkret nicht dasselbe wie sein — trotzdem permanentes — Heilsangebot an Menschen des 20. Jahrhunderts; denn unser Bedürfnis nach Befreiung und Heil erhält eine geschichtliche Füllung aus unseren konkreten Verhältnissen“ (60). Unsere heutigen Erlösungssehnüchte und vielfältigen Hoffnungen sind für die Annahme der Botschaft Jesu konstitutiv; denn nach Schillebeeckx wird Offenbarung „als reale Offenbarung eigentlich erst vollendet in der gläubigen Antwort auf eine sehr konkrete Situation mit einem eigenen Fragehorizont“ (53, 100 f.).

Bildet also der Bezug auf die gelebte Gegenwart einen wesentlichen Bestandteil unserer gläubigen Antwort, so soll damit jedoch die primäre Struktur des Glaubens als Herausforderung durch den geschichtlichen Jesus nicht überdeckt werden. Denn wie die kulturell-religiösen Kategorien früherer Zeiten, so müssen auch die unseren „kritisch umgebogen werden nach dem Maßstab der historischen Wirklichkeit Jesu selbst“ (54). Unsere Glaubensantwort wird nur dann nicht zu einem willkürlichen Projektionsspiel, wenn sie „unter dem korrigierenden Kriterium dessen [steht], was und wer Jesus in Wahrheit historisch gewesen ist“ (56, 536). Damit erhält die Frage nach dem geschichtlichen Jesus eine aller

systematischen Reflexion vorgeordneten, weil maßgebenden Bedeutung. „Das kann auch nicht anders sein, wenn wir behaupten, Heil zu finden in Jesus, einem geschichtlichen Menschen“ (28).

## 2. Methodischer Einstieg: Die Bewegung Jesu

Sein so zielgerichteter Blick auf den geschichtlichen Jesus läßt Schillebeeckx die überaus schwierige Problematik eines solchen Versuchs freilich nicht übersehen. Sie besteht vor allem darin, daß das NT Glaubenszeugnis ist. „Ein nicht-dogmatisches Jesusbild läßt sich nirgends feststellen“; ein solches aufspüren zu wollen, „heißt nach einer Fata Morgana suchen“ (45). Ein erster Vermittlungsschritt ergibt sich für ihn aus dem Gedanken, daß grundsätzlich nur das rückschauend erkennbar ist, was in irgendeinem geschichtlichen Zeugnis weiterlebt; dies aber muß nicht immer mit dem geschehenen Ereignis und seiner ganzen Wirklichkeitsfülle deckungsgleich sein; was davon nicht in den Netzen eines geschichtlichen Zeugnisses eingefangen ist, bleibt für immer vergessen. Für die Frage nach dem historischen Jesus ergibt sich daraus: er ist „nicht weniger ein Jesusbild als z. B. der Christus der Gläubigen“ (59). Von diesem Gedanken her relativiert sich für Schillebeeckx der Gegensatz, „der zwischen dem ‚Jesus des Glaubens‘ und dem ‚Jesus der Geschichte‘ bestehen soll“ (ebd.). Gilt dieser hermeneutische Grundsatz allgemein für jede historische Rückschau, so wird er für die Frage nach dem geschichtlichen Jesus noch dadurch unterstrichen, daß ausschließlich über die Glaubensantwort der Urkirche ein historischer Zugang zu ihm möglich ist.

Aus dieser Problemlage ergibt sich für Schillebeeckx folgender methodischer Einstieg: „Der unausweichliche und geschichtlich sichere Ausgangspunkt“ jeder Rückfrage nach Jesus bildet die urchristliche Bewegung als heute noch authentisch greifbarer Reflex auf sein Wirken und seinen Anspruch. Nicht ein erstes Auferstehungszeugnis oder ein sonstiges Kerygma, sondern „eine historische Tatsache ist ... der begründetste Ausgangspunkt“ (38). Im Spiegel der so vielfältigen urkirchlichen Glaubensinterpretation ist die eigentümliche Gestalt Jesu in ihren bestimmten Konturen zu entdecken. Wie unterschiedlich die einzelnen Gemeindefraditionen auch sein mögen, so sind sie doch alle „eine getreue Erinnerung an das, was Jesus historisch eigentlich war, sagte und tat“ (73). Denn die Glaubensüberzeugung der Urkirche, vorab ihr Bekenntnis zu dem in der Gemeinde gegenwärtigen erhöhten Herrn, ist nicht zu denken ohne „ein ‚historisches‘ Interesse für Jesus, den Ursprung der Tradition“ (62). Deshalb gilt für Schillebeeckx, daß die Evangelien gerade in ihrer je speziellen theologischen Zielsetzung „genügend grundlegende Information über Jesus und Erinnerungen an ihn betreffend seiner Botschaft, seiner Lebenshaltung und seines ganzen Auftretens enthalten“ (ebd.).

Schillebeeckx trägt darum einige Kriterien zusammen, die ihn an allen unterschiedlichen Bekenntnisbildungen vorbei möglichst nahe an den geschichtlichen Jesus heranbringen (77—87). Der Wert dieser Leitlinien liegt für ihn darin, „daß das wenige historisch Gewährleistete, das sie erbringen, die theologische Grundauffassung bestätigt, daß innerhalb eines kerygmatischen Projekts die Evangelien tatsächlich von Treue gegenüber dem historischen Jesus von Nazaret beseelt sind“ (85).

Eine besondere Eigenart der Studie muß in diesem Zusammenhang bereits genannt werden. Vor allem gestützt auf die Untersuchungen von S. Schulz und Kl. Berger mißt Schillebeeckx der Q-Quelle und der ihr vorausgehenden Tradition ein größeres Maß an innerer Geschlossenheit und geschichtlicher Greifbarkeit zu, als es in der Diskussion sonst üblich ist. So geht nach ihm der schriftlichen Fixierung von Q eine aramäisch-judenchristliche und eine griechisch-judenchristliche Phase voraus. Diese Entwicklungslinie bildet den frühesten, heute noch in seiner spezifischen Eigenart greifbaren urkirchlichen Spiegel von Jesu Wirken und Sein. So läßt sich von diesen ersten Traditionsstufen sagen, daß ihre Theologie weniger eine Christologie als eine Soteriologie ist, die das in Jesus von Gott her erfahrene Heil bekennt (165) und den sie als kommenden Richter verkündet (134); eine Kreuzestheologie ist dieser frühen Entwicklung unbekannt (202); auch wird dem Tod Jesu in diesem Traditionsstrom keine Heilsbedeutung zudedacht (243); ferner ist auch die Auferstehung noch „kein Objekt des Kerygmas“ (350); folglich spricht die Q-Gemeinde — wie auch das ursprüngliche Mk-Evangelium — nicht von Erscheinungen Christi (312); das Doppelgebot der Liebe kennt sie nicht (223); ihre Gemeindestruktur ist eine andere als in Jerusalem, „charismatische Propheten — ‚presbyteroi‘ — sind ihre Vorsteher“ (208).

Aus diesem frühesten Reflex urkirchlicher Glaubensantwort auf das in Jesu Reden und Handeln erschlossene Wirklichkeitsangebot glaubt Schillebeeckx, auf methodisch ausweisbarem Weg eine echte Kontinuität zwischen dem Selbstverständnis Jesu und der bejahenden Anerkennung der Jünger aufzeigen zu können (64).

### 3. Jesu Wort und Wirken

Für Schillebeeckx ist die Johannestaufe „der erste bedeutende, geschichtliche Anknüpfungspunkt“ (102) und zugleich ein „erster hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis Jesu“ (121). „Historisch“ glaubt er über sie „in erster Linie“ sagen zu können, „daß Jesus von der Richtigkeit der Verkündigung des Johannes getroffen wurde und sich deshalb von ihm taufen ließ“ (ebd.). Ja, Schillebeeckx differenziert sogar noch weiter. Der Umkehrruf des Täufers muß danach „für Jesus eine ‚disclosure‘-Erfahrung, ein enthüllendes Geschehen oder eine ursprüngliche Erfahrung gewesen sein, eine Orientierung für das eigene Leben“ (102 f.);

es muß eine „enthüllende Urerfahrung“ gewesen sein (121). Theologisch ist die Johannestaufe als das erste prophetische Auftreten Jesu zu bestimmen. Mit dieser Symbolhandlung wolle er zum Ausdruck bringen, „daß in der Tat ganz Israel der Umkehr bedarf und sich von neuem zu Gott bekehren muß“ (123). Die stark zukunftsgerichtete Botschaft des Täufers wird von Jesus geteilt; er gibt ihr aber mit seiner Predigt vom Reich Gottes einen wesentlich veränderten Akzent; hatte Johannes die Botschaft von der universalen Barmherzigkeit Gottes „verkannt“ (129), so rückt sie Jesus unmittelbar in die Mitte seines Wirkens.

Mögen gerade die Gleichnisse Jesu, die den Kern seiner Botschaft vom kommenden Gottesreich wiedergeben, „stark durch Jesu Tod, den Auferstehungsglauben und das christliche Warten auf Jesu Parusie übermalt“ sein, so läßt sich dennoch ihre ursprüngliche Aussage durch alle urkirchlichen Perspektiven hindurch adäquat erkennen (143).

So beinhaltet Jesu Botschaft vom Gottesreich „ein Geschehen, durch das Gott als König oder Herr zu herrschen und zu handeln beginnt... Gott ist Herr der Geschichte und schenkt aus Vollmacht Menschen Heil“; das ist der zentrale Tenor des uns fremden Begriffs Reich Gottes (125). Greifbare Gestalt erhält die als gegenwärtig verkündete Gottesherrschaft in Jesu vielfältigem Wirken zum Wohl der Menschen, in seiner Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern (177—188), wo er sich als eschatologischer Bote Gottes offenbart (193), und nicht zuletzt in seinem Wunderwirken; dies ist nach Schillebeeckx zu interpretieren als „Jesu aktiver Einsatz für seinen in Not befindlichen Mitmenschen“ (160). Jesus besitzt damit für das nahe Reich Gottes eine echte Mittlerfunktion, ohne sich deshalb selber schon zum unmittelbaren „Gegenstand“ der Verkündigung zu machen. Wohl aber läßt sich vom exemplarischen Mittlerdienst Jesu her grundsätzlich sagen: „Die Orthopraxis ist die menschliche Erscheinungsform oder konsequente Wiedergabe der universalen Heilsliebe Gottes auf den Registern einer menschlichen Lebenspraxis... Sorge des Menschen für den Mitmenschen ist die sichtbare Gestalt, in der sich das Kommen des Reiches manifestiert“ (136). Daraus folgt, daß die von Menschen unablässig gesuchte und erstrebte bessere Welt nicht eine unbestimmte Traumwelt ist, sondern von Jesu Lebenspraxis her sichtbare Konturen besitzt, die für den Christen bleibende Orientierungspunkte seines zukunftsgerichteten Handelns sind (ebd.).

Der starke Akzent auf der Orthopraxis besagt indes nicht, daß Jesus einen sozialen Umsturz aller Verhältnisse gepredigt und damit den Menschen zum ausschließlichen Garanten des Heils gemacht habe. Vielmehr liegt gerade in den Seligpreisungen, die historisch auf Jesus zurückgehen (153), „unverkennbar eine Spiritualität der letztlichen Macht der Ohnmacht, eines Glaubens, daß, wie sehr Weltverbesserung aus eigenen menschlichen Kräften höchst notwendig ist, ... es zutiefst ein Leiden, eine Ohnmacht gibt, die kein Mensch beheben kann“, und der nur Gott aufzuhelfen vermag (157). Nach dem helfenden Gott Ausschau zu halten, ist für Jesu Hörer nicht ein vertröstender Blick über die Not der Gegen-



wart hinaus; sein helfendes Wort findet vielmehr erste konkrete Erfüllung in seiner helfenden Tat: „Die Gottesherrschaft macht sich schon jetzt wahr, obwohl das vollendete Gottesreich noch geschehen muß“ (153).

Ein Zeichen für Jesu konkreten Heilswillen und die in ihm wirksame Gottesmacht ist seine Wundertätigkeit. Es kann nach Schillebeeckx nicht bestritten werden, „daß Jesus historische Heilungen und Dämonenaustreibungen vorgenommen hat“. Für diese Ansicht gibt es „eine historisch sichere Basis“ (167). So ist etwa die Perikope von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1, 29–31) „ihrer Substanz nach als ein historisches Geschehen anzusehen“ (168). Zur Eigenart dieser außerordentlichen Handlungen Jesu vermag Schillebeeckx indes nur zu sagen, daß sie wegen ihrer Ambivalenz — die nicht näher umschrieben wird — zu alternativen Interpretationen Anlaß boten: „Von Gott“ oder „vom Teufel“ (162). Indem sie die religiöse Interpretation der Heilstaten Jesu aufgreifen, verstehen die Evangelien die Wunder als Zeichen für die Leibhaftigkeit des durch Jesus verkündeten Heils (167); auch gelten sie ihnen als ein Aufruf des Glaubens „an Jesus als den zu Israel Gesandten Gottes“ (175, 177).

Für die Jünger wird vor allem der Nachfolgeruf Jesu, der „sogar von einer der dringendsten jüdischen Verpflichtungen entbindet“ (196), zu einem deutlichen Hinweis für seinen alle bisherige prophetische Vollmacht überbietenden Anspruch. Wenn auch Jesu Nachfolgeruf noch nicht den Gedanken der Bekehrung zu ihm einschließt, so ist er doch „mit der Forderung der Hinwendung zu Jesus verbunden; vorösterlich bedeutet dies, ihn als den eschatologischen Propheten Gottes anzuerkennen“ (200).

Nachhaltiger noch als Jesu Nachfolgeruf offenbart ihn seine Stellung zum Gesetz als eschatologischen Propheten. In der Tradition der prophetischen Kritik veräußerlichter Gesetzesfrömmigkeit stehend, erweist sich Jesus gerade angesichts des Sabbatgesetzes, das er als Geschenk Gottes auslegt, als eschatologischer Prophet. „Seine Kritik gilt nicht dem Gesetz als Offenbarung des Willens Gottes, sondern der Gesetzespraxis: Diese hat jede religiöse Relevanz verloren und dem Volk Lasten auferlegt, die Gott selbst ihm nicht auferlegen will“ (212). Als Schlußfolgerung des gesetzeskritischen Wirkens Jesu ergibt sich: er „befreit den Menschen von einem bedrückenden und beengenden Gottesbild, indem er die Gesetzesideologie entlarvt als eine Orthodoxie, die in einem gebrochenen Verhältnis zur Orthopraxis steht, außerdem als Orthodoxie, welche Ethik zu einem Schirm zwischen Gott und dem Menschen verselbständigt hatte, wodurch die Heilsrelevanz der Gesetzesverpflichtungen vernebelt wird“ (226 f.).

Der eigentliche Kern der Botschaft und Lebenspraxis Jesu ist seine Abba-Erfahrung. Nach Schillebeeckx scheint „mit einer begründeten vorsichtigen Sicherheit festzustehen, daß die Praxis Jesu, Gott ‚abba‘ zu nennen ... tatsächlich eine fortlaufende Gewohnheit Jesu war“ (230). Sie beinhaltet die Erfahrung „eines innigen Verhältnisses“ zu Gott, das sich klar von der Gotteserfahrung der Jünger abhebt



(233); konkret ist sie „eine Erfahrung Gottes als einer die Menschen befreienden und sie liebenden Macht“ (237). Gerade von hierher kann Jesus den Menschen eine innergeschichtlich unableitbare Hoffnung bringen.

#### 4. Jesu Ablehnung und Tod

In steigendem Maße mußte sich Jesus des lebensgefährlichen Widerstandes bewußt werden, den seine Predigt zusehends mehr auslöste, so daß ein gewaltsamer Tod für ihn mit der Zeit zur sicheren Gewißheit wurde. Seine Sicht des drohenden Endes sucht er den Jüngern bei einem Abschiedsmahl zu erschließen. Dabei legt er nach Schillebeeckx seine Todesdeutung in das überlieferte Becherwort, daß er von der Frucht des Weinstockes nun nicht mehr trinken werde (Mk 14, 29). „Dies ist die historisch am begründetsten erkennbare Ankündigung des eigenen Todes Jesu“ (274). Trotz des bevorstehenden Todes hält Jesus mit einer ungebrochenen Heilsgewißheit an der Tischgemeinschaft mit seinen Jüngern fest; ja, er bietet sie ihnen in diesem Abschiedsmahl erneut zum Ausdruck dafür an, daß das Kommen der Gottesherrschaft unablässig an die Verbundenheit mit ihm geknüpft bleibt. „Der Hinweis, daß die Gemeinschaft mit Jesus stärker ist als der Tod, kann als historischer Hinweis Jesu kaum aus diesen neutestamentlichen Berichten beseitigt werden“ (275). Dies ist ein Zeichen dafür, daß Jesus seinen Tod nicht passiv entgegengenommen hat, sondern ihn aktiv in seine Sendung zu integrieren wußte. Nach Schillebeeckx kommt man nicht umhin, „historisch zu bestätigen“, daß Jesus „seinen Tod als letzten und äußersten Dienst an der Sache Gottes als der Sache des Menschen verstanden und erfahren hat und daß er dieses Selbstverständnis im verhüllten Zeichen der Tischgemeinschaft mit den Seinen seinen engeren Jüngern mitgeteilt hat“ (276).

Als Rechtsgrund für seine Hinrichtung ist Jesu „Verachtung der höchsten Autorität Israels“ anzusehen (280); sie bestand in der Weigerung, vor dem Synhedrium als oberstem jüdischen Gericht zu seiner Sendung Stellung zu nehmen. Der Verrat der Führer Israels bestand demgegenüber darin, einen Volksgenossen an die verhaßte Besatzungsmacht ausgeliefert und ihr damit die letzte Entscheidung überlassen zu haben (281).

#### 5. Die christliche Geschichte nach Jesu Tod

Mit seinen Überlegungen zur Entstehung des Auferstehungsglaubens geht Schillebeeckx gegenüber allen bisherigen Lösungsversuchen einen völlig neuen Weg. Er qualifiziert ihn deutlich als „Hypothese“ und ist sich auch bewußt, „daß damit ein Bruch mit einer jahrhundertelangen hermeneutischen Tradition gegeben ist“ (623, Anm. 119, 341).

Statt wie bisher den Anstoß für das nachösterliche Christusbekenntnis in den Erscheinungen des Auferstandenen zu sehen, will Schillebeeckx von einem Bekehrungsprozeß der Jünger als dem Bindeglied von vorösterlicher Jesusnachfolge und späterem Christusglauben ausgehen. Deshalb ist ihm sehr daran gelegen, die Verwirrung der Jünger bei Jesu Tod nicht zu drastisch zu zeichnen. Sie haben ihn „irgendwie“ im Stich gelassen (288, 336, 341); aber sie haben „keinen Bruch ihres Glaubens erfahren“ (342). Der Grund für ihre erneute Sammlung liegt in einem Bekehrungsprozeß, der historisch nicht mehr rekonstruierbar ist (ebd.). Gleichwohl läßt es sich als historisch „wahrscheinlich“ ausweisen (342), daß Petrus nach dem Tod Jesu „als erster (männlicher) Jünger ‚zur Bekehrung‘ gekommen ist und die Nachfolge Jesu von neuem aufgenommen hat... Petrus ist der erste christliche Bekenner, der zu einem christologischen Bekenntnis kam“ (344). Er ergreift die Initiative zum erneuten Zusammenschluß der Jünger. Das ist nach Schillebeeckx „vermutlich der harte Kern“ zur Sammlung der Christusgemeinde (ebd.).

Anstoß für diesen Bekehrungsprozeß ist die Erfahrung der Vergebungsgnade Jesu: „Darin erfahren sie Jesus als den Lebenden. Ein Toter schenkt keine Vergebung. Die aktuelle Gemeinschaft mit Jesus ist damit wieder hergestellt.“ Aus der gnadenhaft erlebten Bekehrung ergibt sich für die Jünger die feste Gewißheit: „Er muß also leben“ (346). Alle spätere „direkte Auslegung der Auferstehung“ (458) will dieses wirkliche Leben Jesu bei Gott verdeutlichend entfalten (476). Dazu „drängte sich der Gedanke der Auferstehung allgemein allen frühchristlichen Gemeinden als die beste Weise auf, wie man Jesu Leben-bei-Gott zur Sprache bringen konnte“ (476 f.). Entgegen der These, daß der Bekehrungsprozeß historisch nicht mehr rekonstruierbar sei (342), erhält er nun doch im Laufe der Überlegungen recht deutliche Konturen. So etwa, wenn da zu lesen ist: „In einem bestimmten Augenblick erhielt das Leben dieser Menschen einen Schock — zugleich eine Institution —, der ihr Leben orientiert hat. In der erlebten, als endgültig erfahrenen Lebenswende erleben sie Jesus als den Lebenden“ (306).

Mit dem Gedanken, daß neue, gnadenhaft geschenkte Erfahrungen (576), näherhin die Vergebungsgnade Jesu, in die urchristliche Reflexion über Leben und Werk des Herrn eingeflossen sind, glaubt sich Schillebeeckx von W. Marxen abheben zu können. Im Gegensatz zu diesem geht er aus von der Ostererfahrung „als Realität, als Erfahrungsrealität und Realitätserfahrung (348). Deshalb distanziert sich Schillebeeckx auch von jeder Auffassung, die annimmt, daß die Auferstehung nicht an der Person Jesu, sondern gleichsam nur an den gläubigen Jüngern vollzogen worden wäre“ (572). Für ihn ist keine Ostererfahrung erneuerten Lebens möglich „ohne die persönliche Auferstehung Jesu, und zwar so, daß Jesu persönlich-leibliche Auferstehung (nach logischer und ontologischer Priorität...) jeder Glaubenserfahrung ‚vorausgeht‘“ (573).

Wurde die so erlebte Bekehrung für die Jünger zum wesentlichen Anstoß für ihr Auferstehungsbekenntnis, so ist dies aber keinesfalls der ausschließlich ihnen

vorbehaltene Weg zum Glauben. Denn, „es besteht kein so großer Unterschied zwischen der Art und Weise, wie wir nach dem Tod Jesu zum Glauben an den auferstandenen Gekreuzigten kommen können, und der Art und Weise, wie die Jünger Jesu zu demselben Glauben gekommen sind!“ (306). Die Besonderheit der Urapostel liegt einzig darin, Jesus vor seinem Tod gekannt zu haben (574).

Von diesem Ansatz her deutet Schillebeeckx die Erscheinungszeugnisse der Apostel. Ähnlich wie schon U. Wilkens und Kl. Berger interpretiert er sie als Legitimationsformeln. „Es geht allein um die Legitimation der apostolischen Sendung, nicht um die Sicherstellung der Auferstehung“ (314). Auch das von Paulus (1 Kor 15, 5—8) verwendete ὡφθι (er erschien) weist auf eine Legitimationsformel hin: „Der himmlische Jesus ist in seinen Boten oder Missionaren aktiv wirksam. Diese Apostel sind von ihm selbst gesandt, um diesen — und keinen anderen — Glauben zu verkünden“ (309). Die Erscheinungen — wobei wohl noch deutlicher zwischen Erscheinungszeugnissen und Erscheinungsberichten zu unterscheiden gewesen wäre — sind also nicht das Ursprüngliche und Anstoßgebende für das Auferstehungsbekenntnis. Ihnen geht sachlich und zeitlich voraus „ein nur auf Grund der Gnade mögliches Verstehen Jesu als des Christus in einer persönlichen Erfahrung, durch welche die ganze Lebensorientierung dessen, der diese Glaubenserfahrung hat, bestimmt wird“. Erst dann wird diese Erfahrung „als eine ‚offizielle‘ Christusercheinung bezeichnet, wenn sie eine apostolische Sendung begründet“ (335).

Die sich als Bekehrungsprozeß ereignende Ostererfahrung ist für alle spätere bekenntnismäßige Vertiefung und sprachliche Ausfaltung des Auferstehungsglaubens sachlicher und zeitlicher Anfang. „Ohne Hinweis auf diese Quellenerfahrung („disclosure“) hängt die eschatologische Sprache in der Luft“ (306). Von hierher ist die Entwicklung der Kultlegende vom leeren, oder besser vom heiligen Grab zu verstehen (292—301); von hierher erklärt sich auch die Übernahme des jüdisch-griechischen Entrückungsmodells im lukanischen Doppelwerk (301—304).

## 6. Christliche Interpretation des auferstandenen Jesus

Entfaltet der erste Teil der Studie die methodischen Leitlinien und versuchte der zweite, jene Haftpunkte im Leben Jesu aufzuzeigen, die zu einer glaubenden Anerkenntnis seiner Sendung einladen, so geht nunmehr der dritte Teil der frühen christologischen Entwicklung nach. Dabei reicht der Blick von der Parusie-Christologie der Q-Tradition und des Mk-Evangeliums bis hin zum Konzil von Chalcedon.

Bei dieser Rückschau auf die Anfänge der christologischen Entwicklung geht es Schillebeeckx um den Aufweis, „daß der historische Jesus für die ersten Christen Norm und Kriterium allen Bekenntnisses ...“ gewesen ist (390). Und so bemüht er sich, die innere Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und den

ersten Bekenntnismodellen aufzuzeigen. Für die Parusie-Christologie, die in verschiedenen Ausformungen Jesus als den kommenden Menschensohn erwartet, ist der Haftpunkt im vorösterlichen Leben seine Verkündigung der Gottesherrschaft (361, 374 f.). Die in bestimmten Kreisen griechisch sprechender jüdischer Christen entstandene theios-anér-Christologie hat bei Jesu Wunderwirken angeknüpft (378). Die Weisheits-Christologie mit ihren Präexistenzaussagen und Sendungsformeln geht aus von Jesus als dem Boten des Vaters — „in der Tat eine wichtige, sogar zentrale Gegebenheit aus dem Leben des irdischen Jesus“ (382). Die Pascha-Christologie schließlich, die den Heilswert von Jesu Tod und Auferstehung bekennt, hat sein Leiden und Sterben zum Anknüpfungspunkt (385). In diesen Bekenntnissen sind nicht nur vielförmige Jesusinterpretationen zusammengefloßen, sie bieten überdies aus verschiedenen Gemeinden stammende Nachrichten über die irdischen Lebenstage Jesu. Alles in allem führt dies nach Schillebeeckx zu der Einsicht, „daß das Neue Testament uns nicht trotz, sondern dank seiner verschiedenen kerygmatischen Projekte wesentliche Informationen über Jesus von Nazaret gibt, die zumindest genauso zuverlässig ist wie irgendein anderes ernsthaftes profanes Buch aus jenen Tagen“ (387).

Ähnlich versucht Schillebeeckx, bei den einzelnen Hoheitstiteln die Verbindung zum vorösterlichen Jesus aufzuzeigen. Eine herausragende Bedeutung kommt nach ihm dabei der aus jüdischer Überlieferung stammenden Vorstellung vom endzeitlichen Propheten zu. Beim Volk wie bei den Jüngern ist die Anerkennung Jesu als Prophet „unverkennbar eine vorösterliche Gegebenheit“ (421). Über diese grundsätzliche Würdigung hinaus gibt es nach Schillebeeckx sogar Texte, die „in die Richtung einer vorösterlichen Erwartung weisen, daß Jesus der eschatologische Prophet ist“ (ebd.). Danach sind Mk 6,14 und 8,28, wo Jesus mit Johannes und Elija in Verbindung gebracht wird, „authentische Reminiszenzen an das Bild, das man sich (zumindest als Frage) schon vor Ostern über Jesus gemacht hatte“ (422). Von dieser vorösterlichen fragenden Erwartung her läuft nun die Q-Tradition bis hin zum Joh-Evangelium, das „eine Theologie Jesu als des eschatologischen Mose-Propheten gibt, der selbst das Volk wirklich in das gelobte Land führt: ‚in den Schoß des Vaters‘ (Joh 1,18), das Reich Gottes“ (424). Für Schillebeeckx ist das Bekenntnis zu Jesus als dem endzeitlichen Propheten des nahen Gottesreiches eindeutig der Ursprung für alle übrigen Hoheitstitel (Christus, Kyrios, Sohn Gottes) (425), die er darum auch von hierher zu erschließen sucht.

## 7. Christologie als Theologie „zweiten Grades“

Nach Schillebeeckx kann derjenige als Christ gelten, der gläubig bekennt, „daß Gott die Menschen in Jesus errettet“ (485, 499). Die weitergehende Frage, wer Jesus denn letztlich von seinem Wesen her sei, daß Gott sein universales Heils-



handeln derart unmittelbar an ihn bindet, dient zwar der höheren Präzisierung dieses Bekenntnisses, bleibt ihm gegenüber aber eine „second order-Aussage“ (485). Sie gilt sowohl für bestimmte Vorstellungen des NT (z. B. Kindheits-evangelien) als auch für die gesamte Geschichte des christologischen Dogmas. „In dieser zweiten Reflexion treten eigentlich keine völlig neuen Einsichten ans Licht“ (ebd.). Weil die Christologie letztlich nur die erste gläubige Jesusinterpretation weiter vertieft, ist sie gegenüber einer Theologie Jesu „weniger bedeutend“ (486).

Die Wesensfrage, bereits im NT gestellt und dort funktional-heilsgeschichtlich beantwortet (493), mußte im Verstehenshorizont des mittelplatonischen ousia-Denkens zu einer Entscheidungsfrage werden. Und hier ist es der praktizierten Christusfrömmigkeit vieler Gläubiger zuzuschreiben, daß das christliche Grundcredo, Heil in Jesus von Gott, nicht hellenistisch verfälscht wurde. Betont Nikaia „Heil von Gott (wenn auch ausgesprochen in Jesus)“, so fügt Chalkedon ergänzend und korrigierend (500) hinzu: „Heil in Jesus (aber als von Gott her)“ (501). Hält Schillebeeckx diese Definitionen im damaligen griechischen Verstehenshorizont für „rein evangelisch“ (ebd.), so erscheint ihm demgegenüber der neuchalkedonische Gedanke der Anhypostasie als „wirklich problematisch“ (503); denn durch ihn sieht er die wahre Menschheit Jesu Christi „ontologisch offensichtlich eingeschränkt“ (503, 583).

Trotz grundsätzlicher Anerkennung des christologischen Bekenntnisses von Nikaia meldet Schillebeeckx ihm gegenüber gleichwohl wesentliche Vorbehalte an. Denn durch dieses Konzil ist im Bruch mit „dem vornizänischen christologischen Pluralismus“ (386) allein die johanneische Pascha-Christologie zur Norm erhoben worden und hat fortan ausschließlich das christologische Denken der Kirchen bestimmt. „Danach kamen die Möglichkeiten des synoptischen Modells in der Geschichte nicht zu ihrem Recht“ (504). Die Folge war, die Evangelien werden nun nicht mehr vom geschichtlichen Jesus aus interpretiert, sondern vom biblischen Pascha-Kerygma her (386).

## 8. Wer ist Jesus für uns?

In einem letzten, vierten Teil fragt Schillebeeckx nach der Bedeutung Jesu für uns. Läßt sich von ihm als geschichtlich-individueller Gestalt universale Bedeutung für alle Menschen — und somit auch für uns heute — sinnvoll behaupten und vermitteln? Diese Frage ist nach ihm in einem zweifachen Schritt zu beantworten: „einerseits durch die historische Untersuchung der Taufe Jesu, seiner Worte und Taten, seines Lebens und seines Todes und durch die Aufspürung der möglichen Bedeutung derselben“ und „andererseits, indem man zeigt, wie der christliche Anspruch auf Universalität sich in der wahren Menschheit des Menschseins wahr-macht, wie dieses uns in Jesus von Nazaret begegnet“ (535). Damit wird ver-



sucht, Jesu im Glauben anerkannte Universalität im Horizont der Frage nach dem Sinn des Menschseins zu beantworten.

Nach Schillebeeckx bedeutet jede totale Sinngebung ein nivellierendes Einebnen von unzähligen sinnlosen Leid, das die Wege der Geschichte so dunkel überschattet. Sinn und Unsinn der Geschichte lassen sich nicht theoretisch in ein einheitliches Konzept bringen. So spricht denn auch Jesus nicht von einem bereits vorhandenen und erfüllten Gesamtsinn, sondern, indem er durch sein Wort und seine eigene Lebenspraxis zu leidüberwindendem Handeln aufruft, artikuliert er einen antizipierten, kommenden Gesamtsinn (552). „An einen universalen Sinn der Geschichte glauben läßt sich daher nicht in einer philosophisch interpretierten ‚Universalgeschichte‘ thematisieren; es läßt sich nur geltend machen in einer Praxis, die Übel und Leiden auf Grund der religiösen Verheißung, daß es auch anders möglich ist, zu überwinden sucht“ (550).

Gipfelt also Jesu Botschaft in der Ermunterung „für den menschlichen Befreiungs- und Emanzipationsprozeß“, den er jedoch übergreift „in einem felsenfesten Vertrauen auf ein Gesamturteil, das allein Gott geben kann und das eine transzendente, weil göttliche Antwort ist“ (566), so kann dennoch erst der Glaube an den auferstandenen Jesus „in seiner universalen Heilsbedeutung für alle Menschen anerkennen“ (568).

Dieser Glaube an die Auferstehung kann nicht in „einer Art Schlußfolgerung aus einer tiefgehenden Analyse der neutestamentlichen Texte ‚exegetisiert‘ werden“ (577); er ist „ungeschützt, wehrlos, verletzbar“ (571). Als „kirchliche, christliche Überzeugung“ ist er „eine Glaubensgewißheit, die allein von Gott kommt“ (576); ohne die apostolische Glaubenserfahrung kann über sie nicht gesprochen werden (ebd.).

Ist Ostern „das bleibende Bekenntnis des Vaters zu Jesus“, so ruft es notwendig „das trinitarische Gottesproblem wach“ (569). „Sinnvolles über Vater, Sohn und Geist“ kann nur von der Auferstehung und vom Abba-Erlebnis Jesu aus gesagt werden (584). Denn die besondere Zuwendung Jesu zum Vater ist innerlich getragen „von der einzigartigen Zuwendung des Vaters selbst zu Jesus“ (ebd.). Nennt die altchristliche Tradition diese Zuwendung des Vaters zu Jesus „das Wort“, dann impliziert dieser Gedanke, „daß das Wort Gottes der alles tragende Grund der ganzen Jesuserscheinung ist“ (ebd.). Das Verhältnis Jesu zum „Wort“, bzw. zum „Sohn“ bestimmt Schillebeeckx als eine Beziehung, „die sich im dynamischen Werden des menschlichen Lebens Jesu zu einer sich vertiefenden, gegenseitigen Enhypostasie entwickelt, mit der Auferstehung als Höhepunkt. Dabei steht Jesus dem Vater und dem Geist gegenüber; aber er steht nicht dem Sohn Gottes gegenüber“ (592).

Ist Jesus dem Vater gegenüber „unverkennbar als Person zu bezeichnen“ (586), so gilt dies auch für das Verhältnis Jesu zum Geist. Zwar lassen sich „keine historisch sicheren, jesus-echten Unterlagen“ dafür anführen, daß Jesus den

Heiligen Geist mitteilen werde; wohl aber sprechen sämtliche Evangelien „in all ihren Traditionen von der christlichen Erfahrung der eschatologischen Gabe des Geistes, des ‚anderen Paraketen‘“. Wird Jesus auch ihm gegenüber als Person verstanden, so ergibt sich für Schillebeeckx von diesen zwei Bezugspunkten Jesu her — Vater und Geist — ein zaghafter Blick auf die dreifaltige Personeneinheit Gottes: „Von der Person Jesu aus nennen wir daher, aus guten Gründen, wenn auch analog und evokativ, auch den Vater Person und den Heiligen Geist Person, und durch dieses Gegenüber Jesu sowohl zum Vater als auch zum Heiligen Geist offenbart uns Jesus ‚drei Personen‘ in Gott: Vater, Jesus Christus, das Pneuma“ (ebd.).

Schillebeeckx gilt es als „heikles Unterfangen“, darüber hinaus „Distinktionen in Gott anzubringen“ (593); entschiedener aber noch und geradezu kategorisch tritt er der Schoonenberg'schen These einer werdenden Trinität entgegen: „Diesen Gedanken kann ich nicht denken“ (ebd.).

Nach Schillebeeckx können wir von diesen bei der Person Jesu ansetzenden trinitätstheologischen Reflexionen her ihn „selbst besser verstehen“ (593); und doch bleiben sie „Theologie ‚dritten Grades‘“ (ebd.). Überhaupt scheinen ihm Überlegungen zur Gottheit Jesu gerade heutzutage höchst gefährlich und problematisch; sie können in einer vollends säkularisierten Welt „von vornherein zu einer verlorenen Schlacht werden“ (595). Auch fürchtet er, „daß wir mit der scharfen Kante unserer bekennenden Glaubensaussage über Jesus die kritische Seite seiner Prophetie, die durchaus sozial-politische Konsequenzen hat, zerstören“ (ebd.). Mit dieser starken Akzentuierung der herausfordernden Kraft des historischen Jesus möchte Schillebeeckx gerade seine Ausführungen zur „Theologie zweiten und dritten Grades“ abschließend ins rechte Gleichgewicht bringen (596).

Schillebeeckx schließt sein Jesus-Buch mit einem ekklesiologischen Gedanken (596 f.). Danach ist die Kirche der Raum, in der Jesu einzigartige Universalität erfahrbar werden soll. Die in ihr gelebte Bruderschaft steht im Dienst einer alle Menschen umfassenden Bruderschaft, die durch sie vermittelt werden soll (525).

## 9. Kritische Würdigung: Geschichte und Glaube — aufeinander bezogen und doch unverbunden

Schillebeeckx hat es sich in seiner Jesus-Studie nicht leichtgemacht. Die verarbeitete exegetische Literatur und vor allem seine hermeneutisch-linguistischen Überlegungen fordern vom Leser alle Kraft an Konzentration und theologischem Denken. Eine zusammenfassende Würdigung gerät darum leicht in die Gefahr, an der Oberfläche zu bleiben, wenn sie nur diesen oder jenen im einzelnen durchaus berechtigten Fragepunkt heraushebt und dagegen exegetische oder systematische Bedenken anmeldet. Auch verträgt es dieser ausdrücklich als „Versuch“

(3, 29) deklarierte Entwurf nicht, mit einer zu kurz bemessenen Elle der Rechtgläubigkeit beurteilt zu werden. Gerade weil als Versuch zur Diskussion gestellt, sind kritische Fragen über das Grundkonzept die sachgemäßere Antwort an den Autor.

Der entscheidende Brennpunkt der vorliegenden Studie scheint mir in dem Verhältnis von Glaube und Geschichte, von Glaube und Erfahrung zu liegen. Schillebeeckx ist bemüht, im Leben Jesu Zeichen und Hinweise namhaft zu machen, die zur glaubenden Anerkennung seiner göttlichen Sendung einladen und sie so als sittlich verantwortlich ausweisen. „Es muß in der Geschichte selbst Spuren geben, um auf eine berechtigte Weise in Glaubenssprache vom Heilshandeln Gottes in der Geschichte sprechen zu dürfen und zu können“ (557). Diese Spuren mittels historisch-kritischer Forschung im vorösterlichen Leben Jesu zu sichern, ist neben der Vermittlungsfrage Hauptziel dieser Studie. So begegnen dem Leser immer wieder Wendungen wie: dieses oder jenes Wort bzw. Ereignis sei historisch sicher und unbestreitbar *jesus-echt* oder zumindest doch höchst wahrscheinlich; auch begegnen in verschiedenen sprachlichen Nuancen Formulierungen, daß bei aller kerygmatischen Übermalung die Evangelien „genügend grundlegende Information“ über Jesu Leben und Werk bieten (62, 387, 490, 597). Gelegentlich auch ist das Urteil des Autors über sein Ergebnis historisch-kritischer Rückschau doch ein wenig zurückhaltender, wenn er etwa von einem „eher vagen und ‚arm-seligen‘ Resultat“ spricht (283). Auf Ganze gesehen glaubt er, mittels historisch-kritischer Forschung Jesus als „eine komplexe und problematische Gestalt“ freilegen zu können, so daß „die christliche Glaubensinterpretation, neben möglichen anderen Interpretationen, als eine rational sinnvolle, in Jesu Geschichte gültig fundierte Möglichkeit erscheint, wenn auch historisch nicht als die einzige oder zwingend eindeutige Möglichkeit“. Diese Grundlage reiche vollauf für eine sittlich verantwortete Lebensoption. Einem solchermaßen gesicherten Fundament gegenüber kann sich nach Schillebeeckx „keine einzige Lebensauffassung oder -richtung ... auf größere Garantien von begründet realen Zukunftsmöglichkeiten stützen“ (533)<sup>7</sup>.

Und doch ist die durch die Ambivalenz der historischen Erscheinung Jesu ermöglichte gläubige Interpretation Jesu nicht die volle Gestalt des christlichen Glaubens. Hier ist wohl sein Grundstein gelegt; denn nach Schillebeeckx „wird diese historische Wirklichkeit selbst die Basis für das bieten müssen, was in Glaubenssprache gesagt wird, und ihr zugleich Inhalt geben“ (535). Damit lassen sich zwar vom Ansatz beim historischen Jesus aus die bestimmenden Grundkonturen des christlichen Bekenntnisses absehen — und diese bleiben auch die

<sup>7</sup> Vgl. zu diesem pointierten Ansatz die die gegenwärtige Diskussion resümierende Feststellung von P. STUHLMACHER, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975, 152: „Noch immer ist es ein ungelöstes Problem, welche Rolle und Funktion dem Werk des irdischen Jesus in einer neutestamentlichen Theologie zugemessen werden soll. Die Antworten sind ... bis zur Kontradiktion kontrovers.“

entscheidende hermeneutische Mitte für alle spätere Jesusinterpretation —, ihre Feinstruktur ist damit noch nicht gegeben. Sie wird erst durch die nachösterliche Geschichte offenbar. Bezüglich der Wirklichkeit des Heiligen Geistes, so hatte Schillebeeckx gesagt, haben wir keine historisch sicheren, jesus-echten Unterlagen“, daß Jesus den Heiligen Geist mitteilen werde; aber doch sprechen sämtliche Evangelien „in all ihren Traditionen von der christlichen Erfahrung der eschatologischen Gabe des Geistes“ (506). Einmal abgesehen davon, daß die neutestamentlichen Zeugnisse über den Inhalt und die erkenntnistheoretische Bedeutung der urkirchlichen Geisterfahrung doch verhältnismäßig knapp erschlossen und vermittelt sind (473 ff., 569, 576, 584, 586, 593), wird man aber dennoch sagen müssen, daß für Schillebeeckx die nachösterliche Erfahrung der Urkirche konstitutiv ist für das christliche Glaubensverständnis. Er wertet es in diesem Zusammenhang als den „entscheidenden“ Fragepunkt, „ob sich die christliche Interpretation, nach dem Tod Jesu, allein auf Erfahrungen auf den irdischen Jesus stützt oder ob sie nicht mitgetragen wird durch neue Erfahrungen nach dem Tod Jesu“ (348). Daß er sie voll ernst nimmt, bestätigt seine Hypothese von der Auferstehungserfahrung als gnadenhaft gewährter Bekehrung.

Die entscheidende Frage an den Autor ist nun, wie sich etwa der von ihm akzeptierte Glaube an die persönlich-leibliche Auferstehung Jesu Christi von erfahrener Vergebung her vermitteln läßt. Ergibt sich dieser Glaube wirklich ganz aus einem letztlich doch hypothetisch bleibenden Vergebungserlebnis? Die Frage ist aber noch weiter zuzuspitzen: Wie läßt sich „die kirchliche, christliche Überzeugung . . . , daß Jesus auferstanden ist“ — „eine Glaubensgewißheit, die allein von Gott kommt“ —, vom Schillebeeckxschen Ansatz bei der urkirchlichen Vergebungserfahrung her erschließen? Bei allem Streit über exegetische Feinheiten und Beweistümer will er doch gerade „die gnadenvolle, göttliche Herkunft dieser apostolischen Überzeugung“ (576) als zentralen Kern des christlichen Auferstehungsglaubens festhalten. Reicht aber für eine inhaltlich so dezidierte Auffassung die nachösterliche Vergebungserfahrung als ermöglichende Brücke? Ähnliches wäre mit Blick auf die Aussagen zur Trinität zu fragen. Reichen wirklich jene „guten Gründe“, die er anführt, um von der Person Jesu her auch von einer Personalität des Vaters und des Heiligen Geistes sprechen zu können?

Gerade hier verdichtet sich nach meiner Einsicht eine gewisse Unverbundenheit von erfahrungsmäßigem Ansatz und geglaubtem Bekenntnis. Denn, es sei mit Respekt gesagt, Schillebeeckx glaubt bezüglich des christlichen Auferstehungs- und Trinitätsbekenntnisses mehr, als er von seinem Ansatz her erschließen kann. Dazu ergibt sich aber dann die Frage, wie gerade dieses Mehr nach Ursprung und Inhalt zu erschließen ist? Sollte Schillebeeckx auf die kirchliche Verkündigung verweisen, die ihm dieses Mehr vermittelt, dann ist die Frage nur verlagert. Denn, was gibt der Kirche die Kraft und Legitimation, einen solchen Inhalt zu predigen?

Nach meinem Verständnis, das hier nur als These genannt sei, kann diese Frage nur von den Erscheinungen des Auferstandenen, deren Bedeutung gerade



nach Ausweis der neueren Diskussion eben doch nicht einfachhin in Legitimationsformeln aufzulösen ist<sup>8</sup> und von der urkirchlichen Geisterfahrung<sup>9</sup> her beantwortet werden (vgl. auch Dei Verbum 19). Sie bilden die Brücke, die den menschlichen Erfahrungshorizont und die von hier aus mögliche „Vorahnung“<sup>10</sup> der Person und Sendung Jesu mit seiner vollen von Gott her uns gewährten Anerkennung als Sohn Gottes, Christus und Herr verbindet. Es ist nicht zu sehen, jedenfalls hat Schillebeeckx es mir nicht aufzeigen können, wie ohne diese Brücke historisch-kritisch erschlossene Würdigung Jesu und jene von Gott her kommende inhaltlich bestimmte Glaubensgewißheit wirklich „Hand in Hand gehen“ können (357).

Das recht unverbundene Verhältnis von Glaube und Geschichte wird auch an der Stellung des historischen Jesus als hermeneutischer Mitte des NT deutlich. Zwar betont Schillebeeckx, es sei eine Einbildung, einen undogmatischen Jesus finden zu können; auch werde es wegen der Eigenart der Quellen nicht gelingen, den historischen Jesus vom kerygmatischen Christus detailliert zu scheiden. Und doch verwendet er einen Großteil seiner Kraft darauf, die kerygmatische „Übermalung“ (116, 143, 183, 185, 190, 284, 337, 340 u. a.) abzuheben von der „jesus-echten Botschaft“ (226)<sup>11</sup>. Grundsätzlich darf die Legitimität einer solchen Rückschau nicht bestritten werden. Aber macht Schillebeeckx wirklich Ernst mit dem Gedanken, daß „der sogenannte historische Jesus nicht weniger ein Jesusbild [ist] als z. B. der Christus der Gläubigen“ (59)? Wenn nach Schillebeeckx zum kirchlich-christlichen Osterbekenntnis gehört, „daß der zum Vater erhöhte Jesus bei uns ist, in einer völlig neuen Weise“ (573), wie kann er dann in immer wieder neuen Abwandlungen sagen, in dem Bekenntnis: „Heil in Jesus von Gott“ (493) sei die Wesensbestimmung des Christentums zu sehen (vgl. auch 485)? Ist eine solche Kennzeichnung nicht doch allzu unbestimmt und entschieden zu offen nicht nur gegenüber dem neutestamentlichen Grundbekenntnis, daß Jesus der aufgestandene Christus ist, sondern auch gegenüber manchen Verzeichnungen des Oster- und Christusglaubens heute? Wesentlich eindeutiger ist da schon die pau-

<sup>8</sup> Vgl. A. WEISER, a. a. O., bes. 78 f.; A. VÖGTE — R. PESCH, Wie kam es zum Osterglauben?, Düsseldorf 1975, bes. 46; J. KREMER, Entstehung und Inhalt des Osterglaubens, in: ThRev 72 (1976) 1—14, bes. 8—10. Zur hermeneutisch-theologischen Bedeutung der Erscheinungen vgl. u. a.: K. LEHMANN, Die Erscheinungen des Herrn, in: Wort Gottes in der Zeit. Fs. für K. H. Schelkle, hrsg. v. H. FELD u. J. NOLTE, Düsseldorf 1973, 361—377.

<sup>9</sup> Vgl. J. KREMER, a. a. O., 13 f.; F. COURTH, Der historische Jesus als Auslegungsnorm des Glaubens? in: MThZ 25 (1974) 301—316, bes. 310—315. Als ausgeführte These vgl. meinen Beitrag: Wie wird Geschichte zur Heilsgeschichte? Zum Gespräch mit E. Schillebeeckx, in: ThGl 67 (1977) H. 4.

<sup>10</sup> J. ERNST, Anfänge der Christologie (SBS 57), Stuttgart 1972, 79.

<sup>11</sup> Zur Problematik der Abschälmethode vgl. u. a. F. HAHN, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: Rückfrage nach Jesus, hrsg. v. K. KERTELGE, QD 63, Freiburg—Basel—Wien 1974, 11—77.



linische Formulierung: „Wenn du mit deinem Mund bekennst: ‚Herr ist Jesus‘, und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt‘, so wirst du gerettet werden“ (Röm 10, 9; vgl. auch 1 Kor 15, 1 f.). Ist nach Schillebeeckx „der Grund des christlichen Glaubens unverkennbar Jesus von Nazaret in seinem irdischen, nach seinem Tod erneuten Heilsangebot“ (345), warum nimmt er dann nicht formell die Auferstehung Jesu Christi in die Wesensbestimmung des Christentums auf?<sup>12</sup> So, daß also seine Sicht des christlichen Grundbekenntnisses deutlicher formuliert so heißen müßte: Heil von Gott in Jesus Christus, dem Auferstandenen und der Kirche im Heiligen Geist bleibend Gegenwärtigen. Gerade um der Eindeutigkeit des christlichen Bekenntnisses dürfte eine solche Aussage dann keinesfalls als „Theologie dritten Grades“ relativiert werden (593).

Hier in diesem Zusammenhang sei auch erheblicher Zweifel dagegen vorgebracht, daß die Sorge um das gottheitliche Sein Jesu Christi die kritische Herausforderung seiner Prophetengestalt nivellieren oder gar zerstören könnte (596 f.). Ganz im Gegenteil, mir scheint gerade eine gewisse Unterkühlung in der Frage nach der Gottheit Jesu Christi besorgniserregend<sup>13</sup>. Und Schillebeeckx selbst hat mich bei allem anzuerkennenden Engagement dieser Sorge nicht entledigen können.

Meines Erachtens dürfte W. Löser<sup>14</sup> richtig sehen: der Auferstehungsglaube ist für Schillebeeckx nicht systembildend geworden. Denn er realisiert in Aussage und Methode nicht das neutestamentliche Grunddogma, das Jesus der auferstandene Christus ist; das soll nicht heißen, daß er dieses Bekenntnis ausklammere, wohl aber, daß dessen methodischer und inhaltlicher Stellenwert nicht hinreichend anvisiert ist. Gerade auch Q, die für Schillebeeckx früheste noch greifbare nachösterliche Jesusdeutung, ist „ohne sachlichen Zusammenhang mit Jesu Auferweckung und seiner lebendigen Gegenwart nicht verständlich“<sup>15</sup> (vgl. Mt 11, 27 / Lk 10, 22). Darum muß es auch problematisch erscheinen, das urchristliche Kerygma ausschließlich an Gegebenheiten der Geschichte Jesu messen zu wollen. Denn relevant für die Urkirche ist die Rückschau auf den vorösterlichen Jesus nur vom Glauben an den ihr gegenwärtigen Christus her; für sie i s t

<sup>12</sup> Vgl. etwa die Wesensbestimmung bei L. SCHEFFCZYK, Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens, Einsiedeln 1976, 18: „Der auferstandene Herr, das ist die vollkommen personale und ereignishaft Konkretion des christlichen Glaubens. Hier erst findet das Glaubensverständnis die angemessene Kurzformel des Christlichen...“

<sup>13</sup> Vgl. auch die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Christusbekenntnis von Nizäa, vom 24. 9. 1975, veröffentlicht z. B. in: Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Trier 119 (1975) 230–233.

<sup>14</sup> A. a. O., 266.

<sup>15</sup> F. HAHN, a. a. O., 22, Anm. 28; zum fragmentarischen Charakter von Q vgl. ebd., 15. Vgl. auch H. ZIMMERMANN, Jesus Christus — Geschichte und Verkündigung, Stuttgart 1973, 66: „Man wird also mit Recht sagen können, daß die Logienquelle ... nur im Blick auf den Tod und die Auferstehung Jesu in rechter Weise verstanden werden kann.“

Jesus nicht, der er war; vielmehr bezeugt sie den historischen Jesus als jetzt lebend<sup>16</sup>. Die Aussage, daß die nachösterliche Glaubensgeschichte eine Vertiefung (485, 486, 593) des Jesusverständnisses darstellt, ist schwer einzuordnen in den Gesamtgedanken, zumal das als Vertiefung Ausgegebene dann doch wieder als second-, bzw. third order-Aussage relativiert wird.

Eine letzte Frage zum Verhältnis Glaube und Geschichte berührt den Erfahrungsbegriff<sup>17</sup>, — nach H.-G. Gadamer<sup>18</sup> einer der „unaufgeklärtesten Begriffe“, die wir besitzen. Gleichwohl macht ihn Schillebeeckx zu einem der Zentralbegriffe seiner Studie, ohne den Schleier der Vieldeutigkeit hinreichend gelüftet zu haben. Und so liegt nicht zuletzt in der überaus weiten und vielschichtigen Fassung des Erfahrungsbegriffs eine wesentliche Ursache für manche Verständnisschwierigkeit beim Leser. Was heißt für Schillebeeckx Erfahrung? Welche erkenntnistheoretischen, phänomenologischen, psychologischen u. a. Elemente mehr schließt dieser Begriff ein? Wie ist er zum naturwissenschaftlichen Erfahrungsbegriff abzugrenzen? Welche Einschränkung ergibt sich für ihn durch den Gedanken E. Troeltschs<sup>19</sup>, „daß mit der Anwendung der historischen Kritik auf die religiöse Überlieferung die innere Stellung zu ihr und ihre Auffassung tiefgreifend verändert werden mußte und tatsächlich auch verändert worden ist“? Wie ist vom Erfahrungsbegriff der des Glaubens abzuheben? Läßt die Verknüpfung von Erfahrung und Glaube noch ein Glaubensverständnis zu, das sich als Antwort auf jene Herausforderung versteht, die den Menschen vor die letzte Existenzfrage stellt? Ist doch bereits die Begegnung mit dem irdischen Jesus mehr als eine Einladung und als eine Frage, sondern ein echter Entscheidungsruf (Mt 10, 32 ff., 11, 6, 12, 30), der dann einmündet in das nachösterliche Wort: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden“ (Mk 16, 16). Für Johannes ist es eine unentschuld bare Sünde (Joh 15, 22), nicht an Jesus Christus zu glauben (Joh 16, 9; 8, 24). Wieweit besteht diese doch sehr zugespitzte Form der Glaubensforderung zu Recht, oder ist sie etwa auch dem Bereich der sogenannten second order-Aussagen zuzuweisen?

Das Stichwort Sünde fehlt denn auch im Schillebeeckxschen Entwurf<sup>20</sup>, dies sowohl im Verständnis des Glaubens und seiner möglichen Ablehnung als auch im sehr weit gesteckten Horizont seiner soteriologischen Überlegungen. Ein Grund dafür scheint mir in dem Verhältnis von Erfahrung und Glaube zu liegen. Indem

<sup>16</sup> Vgl. H. SCHLIER, Zur Frage: Wer ist Jesus?, in: Neues Testament und Kirche. Fs. für R. Schnackenburg, hrsg. v. J. GNILKA, Freiburg—Basel—Wien 1974, 359—370.

<sup>17</sup> Zu seiner grundsätzlichen Problematik vgl. u. a. L. SCHEFFCZYK, Die Erfahrbarkeit der göttlichen Gnade, in: Mysterium der Gnade. Fs. für J. Auer, hrsg. v. H. ROSSMANN u. J. RATZINGER, Regensburg 1975, 146—159; W. BEINERT, Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit, ebd., 132—145 (Lit.).

<sup>18</sup> Wahrheit und Methode, Tübingen 1965, 329.

<sup>19</sup> Gesammelte Schriften II, Tübingen 1913, 731 f.

<sup>20</sup> Vgl. auch K. H. NEUFELD, a. a. O., 695.

er den Glauben von der Erfahrungsebene her als mögliche Interpretation geschichtlicher Gegebenheiten zu erschließen und zu vermitteln sucht, ist es ihm nicht gelungen, jenes kritische Moment des urkirchlichen Kerygmas einzufangen, durch das die apostolische Glaubenspredigt wesentlich zum Entscheidungsruf wird, dem sich der Mensch nur unter Verfehlung seiner Existenz entziehen kann. Gerade hier mag mit Blick auf die nachösterliche Bekenntnisentwicklung noch einmal die Frage aufgeworfen werden, ob wir nach dem Vorbild der nachösterlichen Bekenntnisentwicklung wirklich „mit der scharfen Kante unserer bekennenden Glaubensaussagen über Jesus“ seine herausfordernde Prophetengestalt überdecken oder gar zerstören (596)?

Zusammenfassend sei die Zielrichtung der durch Schillebeeckx angestoßenen Diskussion dahin gehend formuliert: 1.) Wieweit kann überhaupt der neutestamentliche Zusammenhang von vorösterlichem Jesus und auferstandenem Christus aufgelöst und dann hermeneutisch zur Interpretation der innerneutestamentlichen Entwicklung eingesetzt werden? 2.) Wie ist der innere Zusammenhang von Glaube und Geschichte grundsätzlich zu bestimmen, und welche spezifische Perspektive erhält er durch Ostern? 3.) Wieweit trägt für das Verständnis des christlichen Glaubens die von der Erfahrungsebene her entschlossene erste Kennzeichnung als mögliche Interpretation und Sinngebung? Wie läßt sich hier der Gedanke einbringen, daß der Glaube auch unmittelbare Antwort ist auf den gegenwärtigen Christus?

Es mag als wenig anerkennender Ausklang dieser Auseinandersetzung mit einem wissenschaftlich so beachtlichen Werk klingen, ich meine, es aber abschließend dennoch sagen zu müssen: Das Buch dürfte bei allen anzuerkennenden Vermittlungsbemühungen für den vom Autor angezielten theologisch weiter interessierten Leserkreis (3) entschieden zu anspruchsvoll sein, weil wegen der Fülle des Materials nur schwer durchsichtig; daran ändert auch nichts die Erklärung der Fachausdrücke am Schluß der Studie (643—657). Dagegen sollte die exegetische und systematische Fachdiskussion wegen der aufgeworfenen Grundsatzen den bisher bereits geltend gemachten Einwänden nachgehen und sich ernsthaft um eine weiterführende Auseinandersetzung bemühen. Vielleicht bringt auch Schillebeeckx selbst mit seinem angekündigten Buch (Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung, QD 78) einen klärenden Gedanken in die von ihm angestoßene Grundlagenbesinnung ein.

## Zwischen Reflexion und Entscheidung (2. Teil)

Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der praktischen Theologie\*

### 2.6 Praktische versus theoretische Vernunft

Es soll noch einmal die Frage aufgegriffen werden, ob nach dem bisher Referierten letztlich nicht doch der Schluß gezogen werden muß, daß, wenn es um Praxis, um Zukunft, um Entscheidung geht, Vernunft dispensiert werden muß. Ist also praktische Theologie als Wissenschaft möglich?

In der Tat handelt es sich nach Rahner bei der Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis um eine ontologisch fundamentale Differenz:

„Wirkliche ‚Praxis‘ im Gegensatz und radikaler Differenz zur Theorie ist ... nicht die bloße Exekution des Geplanten und also des Nur-Theoretischen allein, sondern ist Eröffnung des Handlungsbereiches überhaupt und Wagnis des Ungeplanten, so daß erst in der Praxis selbst die echte Möglichkeit des Gewagten hervorkommt“ (VIII, 576).

Praxis in dem hier gemeinten Sinn darf nicht verwechselt werden mit irgendwelchen empirisch zugänglichen Gegebenheiten, auch nicht mit bloßem Verhalten. Sie ist nach Rahners Verständnis Tat oder Handlung von geistigen Freiheitssubjekten, die sich in Geschichte vollzieht. Als „Ereignis der Freiheit und somit der Schaffung einer je einmaligen Zukunft“ (X, 442) habe sie ihre Eigenständigkeit, sei also „nicht bloß Magd der Theorie“, „bloße Anwendung vorausgehender allgemeiner Prinzipien“ (ebd.).

Praxis in diesem Verständnis sei damit jedoch keineswegs irrational; ihr wohne eine eigenständige Vernünftigkeit inne, die von der Reflexion auf das, was ist und immer sein soll, wesentlich unterschieden sei. Rahner hebt sie, in Übernahme Kantscher Terminologie, als „praktische Vernunft“ von der „theoretischen Vernunft“ ab.

„Unter ‚theoretischer Vernunft‘ wird ... in erster Linie die Vernunft verstanden, die (‚metaphysisch‘) die transzendentalen Notwendigkeiten erfaßt und (‚wissenschaftlich‘) die konkreten empirischen Erfahrungen zu systematisieren und in eindeutig festlegbare funktionale Zusammenhänge zu bringen sucht, wobei solche Vernunft, gemessen an der Technik heutiger Wissenschaft, durch-

---

\* Es handelt sich hier um einen leicht überarbeiteten Abschnitt aus der Dissertation des Verfassers „Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie“ (im Druck). Den ersten Teil des Beitrages siehe TThZ 87 (1978) 26–43.

aus in einem vorwissenschaftlichen Stadium ihrer Geschichte gegeben sein kann. Unter praktischer Vernunft ist jene Erkenntnis gemeint, die letztlich der freien (darum doch nicht willkürlichen) Entscheidung (in der der Mensch so oder so sich immer schon vollzogen hat) immanent ist und nur in dieser selbst gewonnen werden kann“.<sup>58</sup>

Ihr Verhältnis zueinander bestimmt Rahner als „bleibend in Einheit und Differenz“ (ebd.); es sei jedoch nicht statisch, sondern habe selbst Geschichte. Theoretische und praktische Vernunft bildeten in ihrem eigentümlichen Verhältnis zusammen das eine Wissen des Menschen. Demnach müsse sich auch reflexive Wissenschaft auf dieses ganze menschliche Wissen beziehen und es reflektieren; sie könne allerdings dieses Ganze aus theoretischer und praktischer Vernunft nie adäquat einholen, „schon weil der Vollzug dieser Reflexion selbst nicht nochmals reflektiert werden“ (ebd.) könne.

Rahner behauptet nicht, daß mit diesen Überlegungen das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft, von Theorie und Praxis hinreichend geklärt sei; er hält die Debatte darüber für noch nicht abgeschlossen<sup>59</sup>.

Dennoch lassen sich bereits jetzt erste Folgerungen hinsichtlich einer Bestimmung dieses Verhältnisses in der Theologie ziehen, die für eine Klärung des Wesens der praktischen Theologie und ihres Theorie-Praxis-Verhältnisses nicht unwichtig sein dürften:

Auch die Theologie hat es mit der Differenz und Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft zu tun. Sie vollzieht sich auf beiden Ebenen. Rahner schlägt vor, zwischen zwei Grundvollzügen der Theologie zu unterscheiden, die je in ihrer Eigenart zu konzipieren wären:

„einerseits diejenigen theologischen Disziplinen, die auf der Ebene der theoretischen Vernunft betrieben werden (also die systematische und die historische Theologie) und andererseits eben die ‚praktische Theologie‘, die eigentlich nochmals das Ganze der Theologie von der Ebene der theoretischen auf die Ebene der praktischen Vernunft transponiert“ (IX, 129).

An anderer Stelle trennt Rahner zwischen theoretischer und praktischer Theologie, indem er die drei „göttlichen“ Tugenden unter sie aufteilt: Der Glaube habe sich schon von alters her sein Haus in der theoretischen Theologie gebaut. Liebe und Hoffnung hätten hier nicht den ihnen gemäßen Platz gefunden und seien lange Zeit verwaist gewesen; es würde Zeit, daß diese beiden Tugenden auch in der Theologie endlich Heimat fänden; und zwar könnten sie dies am besten in der praktischen Theologie (vgl. VIII, 671).

Es ist wohl nicht zu übersehen, daß Rahner hier eine Konzeption von Theologie und insbesondere von praktischer Theologie entwirft, die bisherige

<sup>58</sup> K. RAHNER, Theologie, in: SM IV, 860—874, hier: 861.

<sup>59</sup> Vgl. K. RAHNER, Wissenschaftstheorie, a. a. O., 393.



Selbstverständnisse — oder besser: geschichtlich erwachsene, aber systematisch nur ungenügend reflektierte, Selbstverständlichkeiten — radikal in Frage stellt. Entsprechend fallen auch seine praktischen Konsequenzen zur Studienreform aus<sup>60</sup>.

Erst wenn man bereit ist, Traditionelles in Frage zu stellen und dermaßen radikal zu denken, läßt sich nach Rahner ein Ansatz für die praktische Theologie finden, in der sie nicht „als die Exekution eben der als Ideen vorgelebten Inhalte der Offenbarung, als der dogmati(ischen) Theologie u(und) der Moraltheologie“<sup>61</sup>, verstanden zu werden braucht. Wenn nämlich die Praxis nicht bloß „als Verwirklichung von vorgegebenen ‚Ideen‘ in einem letztlich gleichgültig bleibenden Material der Raumzeitlichkeit gesehen wird“ (ebd.), wenn ihr eine eigene Intelligibilität zugestanden wird, die die theoretische Vernunft nie adäquat einholen kann, kann die praktische Theologie, auch wenn sie nochmals Theorie ist, nicht mehr nur von der „theoretischen (systematischen) Theologie“ sowie von theologischer Theorie überhaupt herkünftig gesehen werden. Ihr Ausgangspunkt und Ziel ist die Praxis, der Selbstvollzug des Christentums; ausschließlich hier findet sie die letzte Selbstgewißheit ihrer theoretischen Bemühungen.

Bei aller Differenz von theoretischer und praktischer Theologie muß sich diese Wissenschaft jedoch, wie Rahner darüber hinaus betont, bewußt bleiben, daß eine adäquate Grenzziehung zwischen beiden,

„zwischen ‚Lehre‘ und ‚Weisung‘ durch die der Geschichte immer verhaftete Erkenntnis des Menschen gar nicht möglich sein kann, zumal jede menschliche Erkenntnis, auch die am meisten theoretische, als konkret vollzogen immer schon wieder in sich selbst Tat und Erkenntnis auch der praktischen Vernunft ist“ (VIII, 635 f.).

## 2.7 Theologie als praktische Wissenschaft

Die erkenntniskritische Differenzierung zwischen einer theoretischen und einer praktischen Vernunft auch innerhalb der Theologie und die daraus resultierende Unterscheidung zwischen einer „theoretischen“ (systematischen) und einer praktischen Theologie darf nicht dahin gehend mißverstanden werden, daß der Beitrag des sogenannten theoretischen Teils der Theologie allein in einer Bereicherung der Erkenntnis liegt und für die Praxis ausschließlich die praktische Theologie zuständig ist. Für die gesamte Theologie gilt nach Rahner, daß sie „immer von sich wegweisen (muß) in eine christliche Tat, die Leben ist und nicht bloß Konsequenz theologischer Theorie“ (IX, 156). Ist es dann nicht folgerichtig, die gesamte Theologie als praktische Wissenschaft zu bestimmen?

<sup>60</sup> Siehe unten, Abschn. 2.8.

<sup>61</sup> K. RAHNER, *Wissenschaftstheorie*, a. a. O., 393.

Diese Frage zu stellen, ist angesichts der theologischen Konzeption Rahners gar nicht so unsinnig, wie es bei einer oberflächlichen Betrachtungsweise erscheinen könnte. Denn daß eine Theologie mittels einer reflexen Einsicht in das Wesen und Vermögen der Vernunft und einer stärkeren Berücksichtigung der praktischen Vernunfttätigkeit zentrale Themen so reformulieren kann, daß eine adäquatere Einsicht in die angesprochenen Sachverhalte erzielt wird (z. B. in der theologischen Anthropologie, der Theologie der Hoffnung, der Theologie der Freiheit) und daß sie sich darüber hinaus in der theologischen Tradition bisher überhaupt nicht oder nur am Rande behandelten Problemen zuwenden kann (z. B. Frieden, Revolution etc.), stellt Rahner vor allem in seinen neueren Veröffentlichungen überzeugend unter Beweis. Es wird auf diese Weise gleichzeitig insgesamt viel reflexer, daß Christentum mehr ist als „Wesenskontemplation und passives Warten auf die Ankunft des Reiches Gottes“, als „bloßes Fürwahr-Halten eines dogmatischen Satzes“ und mehr als „Kult und moralisches Wohlverhalten in der Welt“, nämlich „zu wagende Entscheidung, Tat, Veränderung der Welt, in denen allein sich wahrhaft die eschatologische Hoffnung auf die Ankunft der absoluten Zukunft ereignet“ (ebd.). Hinsichtlich der Kirche muß nach Rahner daraus die Forderung abgeleitet werden, daß sie

„grundsätzlich etwas anderes ist und praktisch immer etwas anderes werden muß als die Institution der Wahrheit der theoretischen Vernunft mit der Addition der entsprechenden notwendigen Konsequenzen, der Verwaltung der Sakramente und dem administrativen Apparat. Sie muß vielmehr die Institution der Wahrheit der praktischen Vernunft sein, deren ‚Einsicht‘ und Tat auch zur Institution gehört, die sich die Offenbarung Gottes geschaffen hat; sie ist das wandernde Gottesvolk, das seine eschatologische Hoffnung den Strukturen des weltlichen Lebens einprägen soll und will, durch die konkrete Richtung dieser Wanderung, die auf den Karten der theoretischen Offenbarung nicht schon im vornherein fixiert ist“ (VIII, 654).

Wenn aber, wie aus diesen Überlegungen eindeutig hervorgeht, Christentum und Kirche nur mittels der praktischen Vernunft adäquat erfaßt werden können, ist zu fragen, ob das nicht Konsequenzen für die Bestimmung der Theologie zeitigen müßte. Ist sie nicht — um die zu Beginn dieses Abschnitts gestellte Frage aufzugreifen — als eine im Grunde praktische Wissenschaft zu begreifen?

Solange man den herkömmlichen Bestimmungsversuchen von „Praxis“ folgt, die „Praxis“ meist mit dem pastoralen Handeln in der empirischen Kirche, vor allem der Tätigkeit der Amtsträger, gleichsetzen, erscheint eine solche Definition der gesamten Theologie als praktischer Wissenschaft als unverständlich und unmöglich. Sie widerspricht dem herkömmlichen Verständnis der Grenzziehung zwischen Theorie und Praxis, wonach jede Wissenschaft von vornherein der Seite der Theorie zuzuschlagen ist; eine Wissenschaft kann demnach höchstens „praxisbezogen“, nicht aber qua Wissenschaft selbst als Praxis begriffen werden.

Die von Rahner vorgenommene Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft ermöglicht jedoch ein differenzierteres Denken. Von dorthier läßt sich durchaus argumentieren, daß, wenn Theologie von ihrem Wesen her Glaubenswissenschaft ist, also auf den Glauben selbst als totalmenschlichen Vollzug in Freiheit bezogen ist<sup>82</sup>, sie gar nicht anders denn als „praktische Wissenschaft“ bezeichnet werden kann und muß. Rahner führt dazu aus:

„Nicht als bloß zweitklassige Wissenschaft neben und unter einer ‚spekulativen‘ Wissenschaft der ‚theoretischen Vernunft‘, sondern in dem Sinn, daß das Ganze der Erkenntnis mit ‚praktisch‘ besser bezeichnet wird, und vor allem, daß T(theologie) auf den Vollzug der Hoffnung und der Liebe ausgerichtet ist, in denen ein Moment von Erkenntnis gegeben ist, das außerhalb ihrer gar nicht möglich ist. Dem widerspricht nicht, daß die Praxis, der die T(theologie) dient, selbst auch Wille der selbstlosen Erkenntnis ist, die ein ‚sapere res prout sunt‘ meint. Aber eben solche Erkenntnis ist letztlich nur erreichbar in der Tat der Hoffnung und der Liebe. Orthodoxie und Orthopraxie bedingen sich gegenseitig in einer ursprünglichen namenlosen Einheit, die aber, wenn schon, von der Praxis her bekannt wird, weil alle Erkenntnis erst im Heil ist, wenn sie sich selbst in die Liebe aufgehoben hat und so als Theoria bleibt“ (ebd., 864).

Diese Sätze sind dermaßen komprimiert geschrieben, daß es einer ausführlichen Interpretation bedürfte, um ihren Gehalt voll zu erfassen. Darauf soll hier verzichtet werden, da davon ausgegangen werden kann, daß zentrale Momente für eine solche Interpretation in den bisherigen Ausführungen bereits enthalten sind.

Ausdrücklich angemerkt sei lediglich, daß diese Umschreibung von Theologie als praktischer Wissenschaft zu einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von spekulativer und praktischer Theologie herausfordert, deren reflexive Erfassung allerdings noch aussteht. Auf jeden Fall ist — ausgehend von diesen Überlegungen — die bisherige Gestalt der praktischen Theologie einer massiven Kritik zu unterziehen. Ist es nämlich nicht so, daß diese Disziplin landläufig die von ihr angezielte Praxis letztlich doch als Konsequenz der Theorie gedacht hat? Hat die praktische Theologie sich bisher nicht im Grunde genommen doch an der theoretischen Vernunft rückversichert, ja sich ihr total unterworfen? Die ausschließliche Konzentration auf Verkündigung, Verwaltung der Sakramente und den administrativen Apparat und das Bemühen um deren „ideologische“ Legitimation scheinen diesen Verdacht zu erhärten. Wo hat die sogenannte praktische Theologie den Mut gehabt, auf die Wahrheit der praktischen Vernunft im hier aufgeführten Verständnis, also auf die Entscheidung, die Tat, die Veränderung etc. zu setzen und dieses zum Gegenstand ihrer Reflexion zu machen?

---

<sup>82</sup> Vgl. ausführlich K. RAHNER, Theologie, a. a. O., 861—865.

Wie demgegenüber das neue Verhältnis von systematischer und praktischer Theologie nach Rahner anzusetzen wäre, soll in den beiden folgenden Punkten ausgeführt werden. Dabei handelt es sich — das sei ausdrücklich betont — vorerst mehr um hypothetische Reflexionen als bereits um eine ausgearbeitete Systematik.

## 2.8 Praktische Theologie als Organisationsprinzip der Theologie

Den praktischen Impuls seines Denkens — oder besser: dessen ursprünglich und zutiefst praktisches Fundament — hat Rahner erst während der letzten Jahre, insbesondere im Gespräch und in Auseinandersetzung mit der „politischen Theologie“ von J. B. Metz, reflex entdeckt und sich bewußt gemacht<sup>63</sup>. Die Ernsthaftigkeit, mit der sich Rahner den Anfragen seitens der politischen Theologie stellt, und die Bereitwilligkeit, mit der er sich deren Grundintentionen zu eigen gemacht hat, zeugen davon, daß hier nicht bloß eine Sucht nach modischer Anpassung im Spiel ist, sondern daß Rahner hier Aspekte, die schon immer in seiner Theologie grundgelegt waren, wiederzuerkennen vermag. Man kann dies für eine weitere Bestätigung der These halten, daß Rahners pastorales bzw. pastoral-theologisches Interesse „nicht von außen als ‚Applikation‘ einer damit unvermittelten theologischen Theorie“, sondern „derselben einen Grundrichtung glaubenden Suchens und Findens“<sup>64</sup> entstammt.

In seinen neueren Veröffentlichungen spricht Rahner immer wieder die Vermutung aus, daß sich das Selbstverständnis des heutigen Menschen geändert habe. Die ganze Einstellung des Bewußtseins gegenüber dem Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft scheint ihm anders geworden zu sein als früher (vgl. X, 343). Eine gewisse Vorherrschaft der theoretischen Vernunft werde abgelöst durch die Herrschaft der praktischen Vernunft; die Welt selbst werde dynamisch begriffen, der Mensch und seine Umwelt würden nicht mehr bloß als Gegenstand der Kontemplation, sondern als Material seiner Tat angesehen (vgl. IX, 146). Das Selbstverständnis des Menschen sei nicht mehr allein durch das Wort vermittelbar, sondern gleichursprünglich in der konkreten Tat der praktischen Vernunft (vgl. IX, 85).

Wenn demnach das „epochale Stichwort“<sup>65</sup> der Gegenwart, mit dem der Mensch seine Grunderfahrung zum Ausdruck bringe, „Praxis“ heiße und wenn ein solcher Ausdruck des Selbstverständnisses des Menschen nicht ein akzidentelles Moment der Theologie darstelle, sondern deren „inneres Moment“<sup>66</sup>, muß das

<sup>63</sup> Vgl. K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*, a. a. O., 389.

<sup>64</sup> K. LEHMANN, *Karl Rahner*, a. a. O., 157.

<sup>65</sup> Vgl. K. RAHNER, *Grundentwurf einer theologischen Anthropologie*, in: *HPTH*<sup>2</sup> II/1, 20–38, hier: 26.

<sup>66</sup> Vgl. K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*, a. a. O., 226 f.



nach Rahner Auswirkungen für die Theologie haben. Es sei zu fragen, ob man sich nicht verstärkt um „eine Theologie der praktischen Vernunft, der Tat, der gesellschaftlichen Entscheidung in Kirche und Welt“ (IX, 147) bemühen müsse und ob nicht der praktischen Theologie „als der Repräsentantin der Selbstreflexion dieser prakt(ischen) Vernunft in der Kirche“<sup>67</sup> eine gewisse Priorität in der Theologie insgesamt zuzubilligen sei. Das bedeutet nach Rahner nicht, daß die Unterschiedlichkeit theologischer Ansätze, der legitime Pluralismus innerhalb der Theologie nivelliert werden solle, noch daß die praktische Theologie nun alle Disziplinen in sich selbst hinein absorbieren müsse. Es gebe eine bleibende Eigenständigkeit der theoretischen Vernunft und entsprechend des Glaubens als Theorie. Aber es müsse damit gerechnet werden, daß die praktische Theologie „am deutlichsten den Zeitstil zur reflexen Gegebenheit bringen wird, der die Signatur der Kirche von morgen und somit auch ihrer Theologie sein wird“ (IX, 147)<sup>68</sup>.

Rahner konkretisiert diese Thesen an Hand der Gestaltung des Theologiestudiums. Er hält es für denkbar und mit Rücksicht auf die Gestaltung der Ausbildung derjenigen, „die später (als Priester oder in anderer Weise) amtlich den Sendungsauftrag der Kirche praktisch wahrzunehmen haben“<sup>69</sup>, für wünschenswert, daß die praktische Theologie das die ganze Theologie übergreifende und sie strukturierende Organisationsprinzip bildet. Wie das genauerhin zu verstehen ist und was sich dadurch am herkömmlichen Studienbetrieb ändern würde, kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden (vgl. IX, 141—145). Um allerdings von vornherein keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, sei auf folgende Punkte aufmerksam gemacht:

(1) Man darf nicht in den Fehler verfallen, „schlechterdings alle Theologie in die Praxis umsetzen zu wollen. Abgesehen davon, daß dies bei der grundsätzlich unaufhebbaren Differenz der beiden Bereiche gar nicht möglich ist, braucht auch die ‚reine‘ Theorie ihren eigenen Raum im konkreten Studienbetrieb“ (IX, 142).

Wer der Theorie ihr Eigenrecht nicht beläßt und sie nicht als eine legitime und unaufgebbare andere Form von Praxis begreift, ist immer in Gefahr, einem unreflektierten Aktionismus zu frönen.

(2) Der theologische Lehrbetrieb darf nicht zu pragmatisch oder utilitaristisch ausgerichtet werden. Denn dann ist die Gefahr sehr groß, daß — von anderen Problemen abgesehen — nur solche Themen zur Sprache kommen, die im Moment gerade aktuell sein mögen, bald vielleicht aber nicht mehr (vgl. ebd., 143 f). Pragmatische Orientierung greift nicht zuletzt deswegen zu kurz, weil sie ungeistlich ist.

<sup>67</sup> K. RAHNER, *Wissenschaftstheorie*, a. a. O., 395.

<sup>68</sup> Vgl. auch ebd., 393. 395.

<sup>69</sup> Ebd., 395.



(3) Unter diesen Gesichtspunkten wäre noch genauerhin zu klären, ob das von Rahner so benannte „berufliche Konzept“ der Theologie eine wirkliche Alternative zu dem von ihm als „existentiell“ bezeichneten Konzept darstellt (vgl. ebd., 140 f), worin es darum geht, den künftigen Seelsorger zunächst einmal als Mensch und Christen anzurufen und die theologische Reflexion auf die letzten Lebensentscheidungen eines Menschen und Christen darzustellen. Kann man im Grunde genommen nicht von einer „pastoralen Ausrichtung“<sup>70</sup> des Studiums erst dann sprechen, wenn der Studierende befähigt wird, den gelebten Glauben vor sich und anderen in intellektueller Redlichkeit zu verantworten und mit anderen über die Tragfähigkeit dieses Lebensentwurfs zu kommunizieren? Wird nicht letztlich eine solche Kompetenz von einem Theologen in seinem späteren Beruf am meisten erwartet? Hier wird ein wichtiger Aspekt des Theologietreibens angesprochen, nämlich die kommunitive Komponente dieser Wissenschaft sowie des Glaubens überhaupt, der im folgenden Punkt ausführlicher entfaltet werden soll.

## 2.9 (Praktische) Theologie und (kommunikative) Praxis

„Wahrheit existiert immer nur in Intersubjektivität. Um sich zu verdeutlichen, was mit ‚Wahrheit‘ gemeint ist, darf man nicht bloß auf einen einzelnen, isolierten Satz reflektieren, der als richtig, weil sachgemäß, erachtet wird. Das Verstehen eines solchen Satzes ist nur möglich innerhalb eines unthematisch, aber wirklich gegebenen Verstehenshorizontes, der durch die Sprache (mit allem, was dadurch gegeben ist) repräsentiert wird. Diese Sprache ist aber wesentlich Ereignis der Intersubjektivität. Die Frage nach der Wahrheit bewegt sich darum immer im Raum der Intersubjektivität, ist zwar auch Frage nach dieser Intersubjektivität selbst, lebt aber auch immer von ihr und ihren durch Reflexion nie adäquat eingeholten Konstitutiven und Voraussetzungen.“<sup>71</sup>

Was beinhaltet diese „Vorbemerkung“ aus dem Artikel „Theologie“ anderes, als daß Theologie, will sie sich ihrer Grundlagen und ihres Gegenstandes vergewissern, letztlich auf kommunikative Praxis, auf intersubjektive Basisbehandlungen zurückgehen und deren Struktur theoretisch — soweit wie möglich — erhellen muß?

In der Tat finden sich in Rahners Veröffentlichungen zunehmend Hinweise dafür, daß er diese als Frage formulierte These akzeptieren würde. Mit der Einschränkung „zunehmend“ soll ausgedrückt werden, daß diese Einsicht erst in einer fortgeschrittenen Stufe der Entwicklung seines Denkens ausdrücklich zum

<sup>70</sup> Vgl. K. RAHNER, Die theologische Ausbildung der Priesteramtskandidaten, in: HPTh IV, 497—510, hier: 500 f.

<sup>71</sup> K. RAHNER, Theologie, a. a. O., 860 f.

Tragen gekommen ist und theologisch fruchtbar gemacht wird. Doch wäre es falsch, darin einen grundsätzlichen Wandel seines theoretischen Ansatzes zu erblicken. Es handelt sich vielmehr um eine Erweiterung und vielleicht auch Korrektur einer bisherigen, zumindest tendenziell objektivistischen Konzeption, in der die interpersonale Struktur der Erkenntnis zwar angelegt, aber noch nicht herausgearbeitet war<sup>72</sup>.

Ausdrücklich erstmals in seinen Überlegungen „über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe“ (vgl. VI, 277–298) führt Rahner aus, daß Erkenntnis ursprünglich und notwendig in Intersubjektivität, in Kommunikation, in vertrauender und liebender Begegnung geschieht und daß in dieser Kommunikation, wo sie in ihrer wirklichen Struktur, nämlich als grenzenlos erfahren und angenommen wird, letztlich Gott erfahren und angenommen wird. Denn Gott könne nicht als eine Sache oder Person neben anderen erkannt werden; er werde ursprünglich unthematisch miterfahren. Das personale Gegenüber sei „die absolut notwendige und immer bleibende Bedingung und Vermittlung für das Verhältnis der Menschen zu Gott“. Gott müsse verstanden werden als „die Absolutheit in der personalen Kommunikation selbst“<sup>73</sup>, also nicht bloß als „der Grund der jeweils eigenen Subjektivität oder Objektivität derer, die sich aufeinander beziehen“ (ebd.). Daß hiermit nicht die Position eines häretischen „Horizontalismus“ bezogen wird, versteht sich von selbst.

Dies muß hier genügen als Begründung für die oben aufgestellte These, daß die Theologie als auf kommunikativer Praxis basierend begriffen werden muß, sich zwar deren Konstitutiva und Voraussetzungen soweit wie möglich reflex vergewissern, sich aber grundsätzlich nicht darüber erheben oder aus ihr herausbegeben, sondern letztlich selbst nur in kommunikativer Praxis betrieben werden kann. Es sei lediglich hinzugefügt, daß Intersubjektivität nach Rahner „nicht in einem introvertierten und ‚privaten‘ Sinne verstanden werden darf, sondern in einem ursprünglichen Sinne ‚politische‘ Dimensionen gewinnt“ (VIII, 227); nicht zuletzt im gesellschaftlichen Engagement geschieht mithin genuine Erfahrung Gottes.

Diese Thesen sollten Anlaß zu der Frage sein, ob sie — über den Aufweis der unmittelbaren Bedeutung der Zwischenmenschlichkeit für die Pastoral hinausgehend<sup>74</sup> — nicht auch weitreichende Implikationen für den Ansatz der praktischen Theologie in sich bergen. Auf jeden Fall dürfte es auf Grund dieser Aus-

---

<sup>72</sup> Vgl. K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*, a. a. O., 193–205; vgl. auch H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976, 43–49, bes. 46–49.

<sup>73</sup> Karl RAHNER antwortet Eberhard Simons. *Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil* (Das theologische Interview 1), Düsseldorf 1969, 38.

<sup>74</sup> Vgl. hierzu K. RAHNER, *Grundentwurf einer theologischen Anthropologie*, a. a. O., 31 f.

fürhungen naheliegen zu prüfen, ob nicht das sogenannte pastorale Handeln letztlich nicht auch als kommunikative Praxis, als vertrauende und liebende Bewegung, in der Bewegung auf Gott hin geschieht, umschrieben werden muß. Besteht dann nicht eine grundlegende Strukturgleichheit zwischen der Pastoral auf der einen und der praktischen Theologie auf der anderen Seite, insofern beide letztlich auf kommunikativer Praxis aufrufen? Liegt aller Differenz von Theorie und Praxis demnach nicht eine elementare und konstitutive Einheit beider, von Erkennen und Handeln zugrunde?<sup>75</sup>

## 2.10 Theologie als Einheit von Leben und Lehre

Eine Darstellung der Theologie K. Rahners bliebe unvollständig, würde sie auf die bei ihr vorfindbare fundamentale Einheit von Lehre und Leben, Theorie und Praxis, Dogmatik und Biographie nicht wenigstens kurz hinweisen. J. B. Metz hat unter der Kurzformel „Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute“ dieses zentrale Element der Theologie Rahners ausführlich herausgearbeitet und überzeugend nachgewiesen, daß hier der Grund und die Mitte dieser Theologie liegt, von woher alles andere interpretiert werden muß<sup>76</sup>. Indem Rahner das Subjekt in die Theologie eingeführt habe, habe er gleichzeitig den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte als Thema der Dogmatik hoffähig gemacht, habe er also Lehre ins Leben und Leben in die Lehre gewendet. Damit sei endlich das tiefgreifende und unheilvolle Schisma zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, das sich in der katholischen Theologie der Neuzeit herausgebildet habe, überwunden worden. In der Theologie Rahners sei wieder zusammengeführt worden, was allzu lange zum Schaden beider, für die dogmatische Lehre und für die religiöse Lebenswelt, entzweit gewesen sei.

Diese Interpretation wirft nochmals ein bezeichnendes Licht auf den pastoralen Grundimpuls in Rahners Theologie. Es zeigt sich nämlich, daß sich Rahner seine theologische Arbeit von der Not und den Fragen seiner Zeit- und Weggenossen „diktieren“ ließ und läßt, nicht von dem klassischen Kanon der Dogmatik. Die Fragen der anderen sind auch seine Fragen; und deswegen können sich diese anderen in seinen Antwortversuchen wiederfinden. Hier sehen sie ihre Erfahrungen ernstgenommen. Sogar der Rückgriff auf die Antworten der Schultheologie wird auf diese Weise plausibel; denn sie erscheinen in einem neuen Licht: nicht als Antworten auf Fragen, die niemand gestellt hat, sondern als geschichtliche Versuche, Alltagserfahrungen im Lichte des Glaubens zu deuten<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Vgl. hierzu auch K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*, a. a. O., 396 f.

<sup>76</sup> Vgl. J. B. METZ, *Karl Rahner — Ein theologisches Leben*, a. a. O.

<sup>77</sup> Vgl. auch den Brief von K. Rahner (Anm. 45), 404 f.

K. Füssel hat darüber hinaus in seiner Rahner-Interpretation darauf aufmerksam gemacht, daß diese Theologie auch noch denjenigen mitberücksichtigt und ernst nimmt, der ihr intellektuell nicht zu folgen vermag und auch nicht in der Lage ist, ein praktisch gelebtes Glaubensbewußtsein zu explizieren:

„Rahners Theologie des absoluten Geheimnisses impliziert die Möglichkeit richtigen Lebens auch für den, dem es nicht vergönnt ist oder der keine Zeit dazu findet, sich reflex darüber zu vergewissern, d. h., der aus individuellen oder gesellschaftlichen Gründen gezwungen ist, in der Unmöglichkeit einer theoretischen Überwindung der Entfremdung zu verharren. In der Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis offenbart sich die den einzelnen mit Gott und den anderen versöhnende und die Geschichte offenhaltende Kraft der transzendentalen Theorie Rahners<sup>78</sup>.“

### 3. Kritische Würdigung

Es ist versucht worden, die wissenschaftstheoretische Grundkonzeption der praktischen Theologie in einigen wichtigen Zügen darzustellen. Damit wird allerdings nicht beansprucht, die Position dieses Theologen in seiner ganzen Breite und Tiefe erfaßt zu haben. Bei einer stärkeren Berücksichtigung insbesondere seines transzendentaltheologischen Ansatzes sowie seiner geistigen Herkunft — sowohl also der aristotelisch-thomistischen als auch der neuzeitlichen Philosophie in ihren großen Vertretern wie Kant, Fichte, Hegel und vor allem Maréchal und Heidegger, aber auch der großen Tradition der Mystik wie Augustinus, Bonaventura, Tauler, Ignatius von Loyola, Newman u. a.<sup>79</sup> — dürfte vermutlich einiges, was hier nur angerissen werden konnte, nuancierter und klarer zutage treten.

Auf jeden Fall zeigt sich aber auch so bereits, daß bisher nur selten dermaßen intensiv über die Grundlagen der praktischen Theologie reflektiert worden ist. Deutlich läßt sich das an dem Praxisbegriff aufweisen: „Praxis“ ist für Rahner, wie ausgeführt, nicht, wie es sonst häufig anzutreffen ist, ein objektiver Sachverhalt, der durch Theorie vollständig erfaßbar und von der Theorie her dirigierbar wäre, sondern etwas Eigenständiges und von der Theorie nicht adäquat Ableitbares, etwas was eng mit den Begriffen Freiheit, Wille und Entscheidung, außerdem Liebe und Hoffnung zusammenhängt. Einem solchen Praxisbegriff eignet theologische Dignität. Deswegen vermag Rahner auch zu Recht die praktische Theologie als theologische Wissenschaft auszuweisen. Rahners Ansatz unterschei-

---

<sup>78</sup> K. FÜSSEL, Die sprachanalytische und wissenschaftstheoretische Diskussion um den Begriff der Wahrheit in ihrer Relevanz für eine systematische Theologie (Diss. masch.), Münster 1975, 458 f.

<sup>79</sup> Vgl. hierzu K. FISCHER, Der Mensch als Geheimnis, a. a. O.

det sich darin von vielen bisher vorgelegten praktisch-theologischen Konzeptionen, in denen das Theologische dieser Disziplin vermeintlich darin gesehen wurde, daß als Ausgangspunkt für die Reflexion eine dogmatische Formel bzw. ein dogmatischer Traktat gewählt wurde; das Theologische stand dort allemal in einer sekundären Beziehung zur Praxis, die als solche auch anders hätte analysiert und normiert werden können (z. B. durch Psychologie, Soziologie, Pädagogik). Daß sich die „Praktiker“ häufiger diesen Wissenschaften zuwandten als der Theologie, weil sie sich von ihnen konkretere Hilfe erhofften, kann darum nicht verwundern.

Folgende Anfragen an Rahners Konzeption müßten jedoch in der weiteren Diskussion noch geklärt werden:

(1) Die zentrale Frage lautet, ob Rahner nicht der praktischen Theologie Aufgaben zuweist, die eigentlich in die systematische Theologie gehören, ob von ihm also der Problemkreis der praktischen Disziplin nicht zu sehr ausgeweitet wird. Die Zuordnung von theoretischer Vernunft und spekulativer Theologie einerseits und praktischer Vernunft und praktischer Theologie andererseits droht die Einsicht vergessen zu lassen, daß auch die spekulative Theologie mit der praktischen Vernunft zu tun hat. Geht Rahner in seinen Überlegungen zur praktischen Theologie eigenartigerweise nicht von einem allzu metaphysischen und ungeschichtlichen Verständnis der systematisch-theologischen Disziplinen aus? Sind deren Aussagen tatsächlich wegen ihres allgemeingültigen Charakters von den zeitgebundenen Sätzen der praktischen Theologie unterschieden? Ist es nicht die Grundaufgabe gerade der systematischen Disziplinen, „das überlieferte Glaubenszeugnis als gegenwärtig zu verantwortendes zu bedenken“<sup>80</sup>? Könnte bzw. müßte Rahner nicht auf Grund seiner sonstigen Reflexionen über das Wesen der Dogmatik<sup>81</sup> dem Satz von W. Kasper zustimmen, daß die spekulative Theologie „als Reflexion auf die geschichtliche Herkunft des Glaubens im Hinblick auf seine mögliche Zukunft, Verständlichkeit und Realisierbarkeit angesichts der heutigen geistigen Situation der Kirche und der Menschheit“<sup>82</sup> zu verstehen sei? Wenn Rahner meint, daß diese Aufgabe von der systematischen Theologie noch nicht genügend gesehen und geleistet werde (vgl. VIII, 144 f.) und daß es deswegen eine wichtige Funktion der praktischen Theologie sei, gleichsam als „formales Gewissen“ der Gesamttheologie die anderen Disziplinen aufzufordern, „das Moment von praktischer Theologie, das in ihnen selbst ist und sein muß, (zu) erkennen und wirklich (zu) wahren“ (ebd., 140), ist ihm voll und ganz zuzustimmen. Dann jedoch verbietet es sich, den Praxisbezug der Theologie allein der praktischen Theologie als spezifische Aufgabe zuzuweisen — und sei es auch nur

---

<sup>80</sup> G. EBELING, Wort und Glaube I, Tübingen 1960, 454; zitiert nach K. LEHMANN, Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie, in: F. KLOSTERMANN/R. ZERFASS (Hg.), Praktische Theologie heute, a. a. O., 81–102, hier: 83.

<sup>81</sup> Vgl. u. a. K. RAHNER, Dogmatik, in: SM I, 917–923.

<sup>82</sup> W. KASPER, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielfalt, München 1967, 68.



subsidiär und nur für eine gewisse Zeit. Denn es ist daran festzuhalten, daß grundsätzlich die Vermittlung von Theorie und Praxis und deren Reflexion Aufgabe auch der systematischen Theologie ist und bleibt und zu Recht neuerlich von ihr wieder reklamiert wird<sup>83</sup>. Es kann demnach auch nicht Aufgabe ausschließlich der praktischen Theologie sein, das Ganze der Theologie von der Ebene der theoretischen auf die Ebene der praktischen Vernunft zu transponieren (vgl. IX, 129).

Wenn allerdings — wie angedeutet — die gesamte Theologie sich als praktische Wissenschaft verstehen muß, insofern sie nämlich in den konkreten Vollzug von Mensch, Gesellschaft und Kirche als Ort der hermeneutischen Erfahrung einweist, kommunikative Praxis also ihre fundamentale Basis ist, stellt sich die Frage nach der Funktion der praktischen Theologie und nach ihrem Theorie-Praxis-Verhältnis neu. Das bedeutet nicht, daß damit die bei Rahner vorgefundenen Momente zur Bestimmung dieses Verhältnisses außer Kraft gesetzt würden. Im Gegenteil, das meiste davon dürfte weiterhin gelten. Nichtsdestoweniger wäre der spezifische Praxisbezug der praktischen Theologie, ihr spezifischer theoretischer Ansatz und das Verhältnis beider zueinander im Unterschied zu den übrigen theologischen, insbesondere den systematischen Disziplinen noch schärfer zu fassen.

Zwei in diese Richtungen weisende Überlegungen seien hier zur Diskussion gestellt:

(1.1) Die praktische Theologie hat sich von der systematischen Theologie immer darin unterschieden, daß sie sich die praktische Einweisung der Theologen in ihr zukünftiges Berufsfeld angelegen sein ließ. Zwar war es gerade dieses „praktische“ oder „pragmatische“ Moment, was immer wieder Anlaß dazu gab, dieser Disziplin den Rang einer Wissenschaft abzusprechen und entsprechend despektierlich zu behandeln<sup>84</sup>. Gerade wenn aber der Praxis eine so hohe und eigenständige Dignität zugesprochen wird, wie Rahner es tut, ist eine praktisch-theologische Lehre „kritischer Kompetenzgewinnung für selbständiges kirchliches Handeln und Verhalten“<sup>85</sup>, die auch die Grenzen einer theoretischen Rechtfertigung der Praxis mitreflektiert, unverzichtbar. Nur so — und nicht im grundsätzlichen Verzicht auf Handlungsorientierung — kann wirkungsvoll einer allenthalben antreffbaren und in ihrer Effizienz nicht zu unterschätzenden Ausgestaltung von praktischer Theologie als „Pastoraltechnologie“ begegnet werden, die die pastorale Praxis vollkommen dem Diktat der Zweckrationalität unterwerfen möchte.

<sup>83</sup> Vgl. insbesondere H. PEUKERT, a. a. O.

<sup>84</sup> Vgl. K. RAHNER, Pastoraltheologie, a. a. O., 298 ff.

<sup>85</sup> R. VOLP, Praktische Theologie als Theoriebildung und Kompetenzgewinnung bei F. D. Schleiermacher, in: F. KLOSTERMANN/R. ZERFASS (Hg.), Praktische Theologie heute, a. a. O., 52—64, hier: 63.

(1.2) Möglicherweise ließe sich hier an Überlegungen von F. Schupp zum Theorie-Praxis-Verhältnis innerhalb der Theologie anknüpfen<sup>86</sup>. Schupp betont, daß die Rede vom Eigenrecht — oder sogar vom Primat — der Praxis Auswirkungen auf die Bestimmung des Status von Theorie zeitigen müsse. Seine These ist, daß der Praxis eine eigene Intelligibilität nur dann zuerkannt werden könne, wenn theoretische Aussagen und Interpretationszusammenhänge grundsätzlich hypothetisch gefaßt würden. Entsprechend fordert er dazu auf, die systematische Theologie als problemorientierte Entscheidungstheorie, die ihre Voraussetzungen und damit die Möglichkeiten ihrer Kritisierbarkeit explizit angibt, zu konzipieren.

Ohne damit das Ergebnis einer noch zu führenden systematischen Diskussion vorwegnehmen zu wollen, wäre eine Klärung der hier angesprochenen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Problematik auch unter praktisch-theologischem Gesichtspunkt bedeutsam, weil sie die Struktur einer praktischen Theologie als Theorie der Praxis vermutlich präziser erfassen lassen dürfte. Denn für diese theologische Disziplin reicht es nicht aus, daß mit Hilfe einer transzendentalen Analyse die Praxis in ihrer eigenen Intelligibilität begriffen und die Unzulänglichkeit der theoretischen Vernunft ihr gegenüber herausgestrichen wird (vgl. IX, 155). Zwar kann hinter die damit zum Ausdruck gebrachte Erkenntnis nicht zurückgegangen werden, daß ein deduktiver oder sonstwie kontinuierlicher Übergang von einer transzendentalen bzw. reflexiven Theorie zu praktisch-kategorischen Entscheidungen und Handlungen nicht möglich ist. Nun hat es aber gerade die praktische Theologie nicht nur mit möglichen, sondern vor allem mit wirklichen Handlungen zu tun, die unwiderruflich gesetzt werden, ohne daß sich die Handelnden der Relevanz und der Richtigkeit ihres Tuns antizipatorisch definitiv vergewissern können. Insofern wird man sagen dürfen, daß die praktisch-theologische Theoriebildung der Praxis nie bloß retrospektiv zugewandt ist, sondern immer auch projektiv. Um so wichtiger ist es, daß, soll die Praxis nicht der Irrationalität ausgeliefert werden, für diese Disziplin ein Verfahren angegeben wird, mittels dessen sie im Bewußtsein der Interessen und in Kenntnis der Umstände, der prognostizierbaren Folgen und Nebenfolgen und der daraus resultierenden Risiken reale Handlungsstrategien finden und soweit wie möglich rechtfertigen kann.

(2) Rahner hat das Verhältnis der praktischen Theologie zur politischen Theologie noch nicht abschließend geklärt. Schien er zunächst beide strikt auseinanderhalten zu wollen (vgl. IX, 131 f.), so deuten seine späteren Ausführungen eine größere Affinität an; schlechthin identifizieren lassen sich nach Rahner diese beiden Theologien jedoch nicht<sup>87</sup>.

Es ist bereits dargelegt worden, daß die Herausstellung der gesellschaftskritischen Relevanz der praktischen Theologie ebenfalls für ihren Praxis- als

<sup>86</sup> Vgl. zum folgenden F. SCHUPP, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Freiburg 1974, 111—117.

<sup>87</sup> Vgl. K. RAHNER, *Wissenschaftstheorie*, a. a. O., 394 f.

auch für ihren Theoriebegriff und das Verhältnis beider zueinander nicht ohne Folgen bleiben kann. An Hand von zwei im vorhergehenden angeschnittenen Themenbereichen sei das exemplarisch aufgewiesen:

(2.1) Von der politischen Theologie her wäre möglicherweise Rahners Konzeption der „Logik der existentiellen Entscheidung“ einer Kritik zu unterwerfen. Die Grenzen dieser Entscheidungstheorie zeigten sich ja in dem Moment, als es galt, sie auf kollektive Vorgänge zu übertragen. Das könnte als Indiz dafür gewertet werden, daß die kommunitive und gesellschaftliche Komponente der Entscheidungsfindung in Rahners Ansatz zu kurz kommt. Abgesehen davon, daß für die praktische Theologie auf allen ihren Ebenen Kollektiventscheidungen interessanter und bedeutsamer sind als Einzelentscheidungen, wäre grundsätzlich zu fragen, ob auch individuelle Entscheidungen adäquat verstanden werden können, wenn man ihren „politischen“ Aspekt ausklammert. Sind sie nicht letztlich eng und untrennbar mit überindividuellen, also kollektiven bzw. gesellschaftlichen Sachverhalten verzahnt, so daß eine Ausblendung dieser Ebenen unstatthaft ist?<sup>88</sup>

(2.2) Dringend notwendig ist die Ausarbeitung einer Methodologie für die von Rahner geforderte theologische Gegenwartsanalyse. Um eine solche Analyse von „profanen“ (z. B. soziologischen oder ökonomischen) Unternehmungen ähnlicher Art abzugrenzen, hat Rahner darauf hingewiesen, daß die praktische Theologie es dabei vorrangig mit dem Situationsbewußtsein der in der Kirche Handelnden zu tun und dies zu deutlicherer Gegebenheit zu bringen habe<sup>89</sup>.

Dieses Situationsbewußtsein der handelnden Kirche sei kein „profanes Bewußtsein“ und könne es nicht sein;

„es ist vielmehr das durch den ihr auch für ihr jeweiliges Handeln gegebenen Geist Gottes erleuchtete Bewußtsein, ein charismatisches Wissen um die jeweilige Situation, auch wenn es nicht einfach ‚Glaubensbewußtsein‘ ist“ (ebd., 293).

Bei aller grundsätzlichen Zustimmung zu dieser These bleibt zu fragen, woher die praktische Theologie die Gewißheit nehmen kann, daß sie auf ein Situationsbewußtsein trifft, das tatsächlich durch den Geist gegeben ist und darum als charismatisch bezeichnet werden kann. Muß nicht nüchtern einkalkuliert werden, daß das innerhalb der Kirche — unter den „einfachen“ Gläubigen wie auch unter den Amtsträgern — antreffbare Bewußtsein um die gegenwärtige Situation in hohem Grade von der jeweils herrschenden gesellschaftlichen Mentalität abhängig ist und darum für es in erster Linie sozialpsychologisch und sozioökonomisch zu erhellende Faktoren maßgeblich sind — und nicht so sehr Motive und Optionen, die das Attribut „christlich“ verdienen? Muß dann aber die praktische Theologie

<sup>88</sup> Als Defizit kann hier nur angemerkt werden, daß Rahner an keiner Stelle auf die Möglichkeit von Fehlentscheidungen reflektiert. Wie die Kirchengeschichte zeigt, sind sie nicht selten innerhalb der Kirche anzutreffen.

<sup>89</sup> Vgl. K. RAHNER, *Pastoraltheologie*, a. a. O., 293 f.

nicht mindestens ebenso aufmerksam wie auf das innerhalb der Kirche vorfindbare Bewußtsein auf die „Fremdprophetie“ horchen, „die sie aus der Welt-situation anruft und in der sie die ihr bekannte Stimme des Herrn vernimmt“<sup>90</sup>? Bedeutet das hinwiederum nicht, daß die praktische Theologie unvermeidlich kategoriale Anleihen bei den ihre Zeit in Theorien erfassenden nicht-theologischen Wissenschaften machen muß, weil sie ein „Bewußtsein“ ihrer Zeit weder rein innertheologisch noch rein innerkirchlich herstellen und formulieren kann, sondern es dazu einer „Art kognitiver Fremdbestimmung“ bedarf?<sup>91</sup>

(3) Rahners Definition der praktischen Theologie als Reflexion auf den je jetzt aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche scheint ihn verleitet zu haben, sein Hauptaugenmerk allzusehr auf die „große Politik“ in der Kirche zu richten. Der Vollzug der Kirche als ganzer beherrscht in diesem Konzept bisweilen dermaßen das Bild dieser theologischen Disziplin (vgl. IX, 130 f. 133 f.), daß die für das faktische Leben der Kirche viel bedeutsamere gemeindliche Praxis und darüber hinaus die kleineren Gruppen sowie die pastoralen Aufgaben im Verhältnis zu den einzelnen, die sogenannte „Individualeseelsorge“, ein wenig ins Hintertreffen geraten<sup>92</sup>.

Dem entspricht die so gut wie ausschließliche Anbindung der praktischen Theologie an das kirchliche Amt. Vielleicht ist hier die Ursache dafür zu suchen, daß Rahner im Rahmen seiner Überlegungen zur Wissenschaftstheorie der praktischen Theologie die Frage vernachlässigt, ob und inwiefern diese Disziplin dazu beitragen könnte, die in der Kirche vorfindbaren Charismen insgesamt zu fördern und sie im „Extremfall“ sogar zur Opposition gegen die kirchlichen Leitungsgremien zu ermutigen.

Im Grunde genommen zeigen die in diesen Punkten vorgetragenen Fragen und Überlegungen noch einmal, wie ergiebig Rahners Konzeption der praktischen Theologie ist. Sie läßt Weiterführungen und Ergänzungen zu, ohne daß sie grundsätzlich in Frage gestellt werden muß; im Gegenteil, wie hoch der Bewußtseinsstand dieser Konzeption anzusetzen ist, zeigt sich darin, daß — wie angedeutet — Rahners Überlegungen zu Grenzproblemen führen, wie sie innerhalb der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie zentral diskutiert werden. So ist es nicht verwunderlich, daß manches von dem, was innerhalb der gegenwärtigen praktischen Theologie als vermeintlich „neue Erkenntnis“ diskutiert wird, bei Rahner bereits vorweggenommen ist, ja er erst die Basis für diese Diskussion geschaffen hat<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> E. SCHILLEBEECKX, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen, in: *Concilium* 4 (1968) 411–421, hier: 416.

<sup>91</sup> Vgl. J. B. METZ, Zu einer interdisziplinär orientierten Theologie auf bikonfessioneller Basis, in: ders./T. RENDTORFF (Hg.), *Die Theologie in der interdisziplinären Forschung*, Düsseldorf 1971, 10–23, hier: 20.

<sup>92</sup> Vgl. aber K. RAHNER, *Wissenschaftstheorie*, a. a. O., 394, wo er auf die Wichtigkeit dieser Thematik hinweist.

<sup>93</sup> Siehe ausführlich N. METTE, *Theorie der Praxis*, Teil III.



## Mögliche Reaktionen auf das gegenwärtige Jesus-Christus-Interesse

Das Bemühen um das richtige Verständnis Jesu Christi gehört zu den wichtigsten Kapiteln der Kirchengeschichte — nicht immer allerdings zu den friedlichsten und im gegenseitigen Verhalten „christlichsten“ und von daher, nicht von ihrem lehrmäßigen Resultat her, erfreulichsten —. Wenn Walter Kasper nun jüngst die Feststellung getroffen hat: „Eine der erfreulichsten Erscheinungen gegenwärtiger Theologie besteht darin, daß die Christologie wieder ins Zentrum gerückt ist. Nachdem in den letzten zehn Jahren vor allem die Kirche im Mittelpunkt des theologischen Interesses stand, besinnt man sich gegenwärtig wieder auf das Eigentliche, auf Mitte und Grund des Christlichen: Jesus Christus“<sup>1</sup>, dann hat er damit sicherlich kein Geheimnis geoffenbart, denn es ist einstweilen ein „offenes Geheimnis“, daß alle christliche Welt von Jesus redet — zugeben, nicht immer von Jesus Christus, manchmal offen und relativ häufig verdeckt und verkläuselt von Jesus, dem Mann aus Nazaret, ein Phänomen, das sich unverholen in dem Satz „Luft gemacht hat“: „Vielleicht aber ist unsere Generation seit der Zeit der Apostel überhaupt erst wieder in der Lage, mit einiger historischer Sicherheit zu sagen, wer dieser Mensch Jesu war und was er wollte. Die kritische Leben-Jesu- und Evangelienforschung hat trotz aller ihrer Irrwege eine bessere und schärfere Erfassung der Botschaft Jesu und der wesentlichen Daten seines Wirkens ermöglicht. Vielen Christen mag es schwerfallen, die breite, mit Wundern und übernatürlichen Fakten gepflasterte Straße des früheren Jesusverständnisses zu verlassen und durch die enge Pforte kritischer Exegese dem Menschen zu begegnen, „der uns in allem gleich geworden ist, ausgenommen die Sünde“ (Hebr 2, 17; 4, 15)<sup>2</sup>. — Es wäre sicher, zeitgeschichtlich gesehen, falsch geurteilt, wollte man sich zu der Behauptung hinreißen lassen, daß nun die Christen der Gegenwart einen neuen Streitpunkt ausfindig gemacht hätten, nämlich die Gestalt Jesu Christi — zumindest kann man nicht davon sprechen, daß ein direkter, offener, im eigentlichen Sinne feindseliger Kampf unter den Theologen ausgebrochen sei wegen des Erlösers. So kann ehrlich bekannt werden: Wegen des überaus lebhaften, zum Teil kontroversen Interesses an der Person Jesu sind die Christen bis jetzt „wenigstens“ nicht schon wieder unchristlich geworden — und dies ist ja, wenn man die Kirchengeschichte einigermaßen zu kennen glaubt, schon eine gewisse Leistung, auch aus Gnade, so ist doch glaubend zu hoffen.

Dieser Friede angesichts der Gestalt Christi oder dieser, um es vorsichtig auszudrücken, da und dort wahrzunehmende „friedliche Streit“, das heißt ein Streit, der innerhalb der Grenzen des Christlichen verbleibt, darf jedoch nicht darüber hinweg-

<sup>1</sup> W. KASPER: Alter Christusglaube und neue Christologie, in: *Theologie der Gegenwart* 20 (1977) 1, S. 2.

<sup>2</sup> FR. J. SCHIERSE: *Christologie — Neutestamentliche Aspekte*, in: FR. J. SCHIERSE (Hrsg.): *Jesus von Nazaret* (Grünwald-Materialbücher Bd. 3), Mainz 1972, S. 155.



täuschen, daß es eine Fülle von offenen und verdeckten, bewußten und unbewußten, zugegebenen und scheu verborgenen Reaktionen auf dieses Phänomen des Jesus-Christus-Interesses<sup>3</sup> gibt, die, in einigen kennzeichnenden Ausformungen beim Namen zu nennen, nicht nur von akademischem, zeitgeschichtlichem und somit kirchengeschichtlichem Interesse sein dürfte. Diese Reaktionen können nämlich, wenn sie längere Zeit ungenannt und daher unkontrolliert auf Menschen oder Menschengruppen, Laien, Priesteramtskandidaten und Priester einwirken, eine Haltung und Gesinnung mit tiefen, manchmal sogar abgrundtiefen Wurzeln hervorrufen, die dem ganzen Aufbruch der Christen auf diesem Glaubensgebiet sogar direkt schädlich sein können. — Darum, so meine ich, ist eine kurze Auseinandersetzung mit diesem Problem nicht nur von theoretischer, sondern auch von existentieller, das heißt das Glaubensleben der Gegenwart betreffender Bedeutung.

Als Verständnishorizont für diesen ganzen Problemkreis ist zunächst die Fülle der Bücher und Artikel zu nennen, die sich mit Jesus Christus beschäftigen<sup>3</sup>. — Diese Fülle bringt nach kürzerer oder längerer Zeit der Problemsicht die Feststellung, ja zwingt förmlich dazu, daß hier eine Übersicht wohl nicht mehr erreicht werden kann. — Diese Einsicht über die Unmöglichkeit einer allumfassenden Übersicht kann nun bereits zur Vorbedingung einer ersten negativen Reaktion werden: Angesichts dieser Tatsache kann einem ein ganz bestimmtes „Gefühl“ von Ohnmächtigkeit überkommen; wird dem nicht ganz bewußt gesteuert, dann folgen die angekündigten negativen Reaktionen, die einerseits in Form von Überlegenheitsgefühl (Was soll dies alles?), geistiger Saturiertheit (Dies ist ja doch alles im Grunde nicht nötig!), Zynismus (Die Armen, wie sie sich doch bemühen und dabei nicht auf einen Nenner, d. h. auf das Geheimnis Jesu Christi zu kommen vermögen!) auftreten, andererseits das Gesicht von Apathie und Interesselosigkeit annehmen können. — Zu diesen Reaktionen kann es also, wie gesagt, kommen, wenn nicht diesem Ohnmachtsempfinden gegengesteuert wird. Die Gegensteuerung besteht nun unter anderem darin, daß man ganz bewußt aus der Fülle auszuwählen beginnt, was natürlich, optimal-gedacht, voraussetzt, daß dies von kundiger Seite gelehrt wird. — Diese Bescheidung in der Auswahl, die übrigens nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine charakterliche Angelegenheit ist, nimmt die Beklommenheit angesichts der Fülle, läßt Fuß fassen und ein überschaubares, in den Griff zu bekommendes Arbeits- und Interessenfeld am Aufmerksamkeitshorizont sichtbar werden. — Diese ganze Thematik verliert ihre Unüberschaubarkeit, damit auch ihre Fremdheit, ja vielleicht sogar, psychologisch gesprochen, ihre Feindlichkeit, sie wird zu einem möglichen, vertrauten Interessensgebiet, von dem man sich für die Zukunft religiös-geistliche Beheimatung erwarten kann.

Aber nicht nur die Fülle, das heißt das Quantitative an dieser Problematik, kann zu negativen Verhaltensweisen führen und damit der „Sache“ empfindlich schaden — auch

<sup>3</sup> Eine gute Übersicht über diese Fülle bietet z. B. H. SCHÜRMANN: Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung, in: Geist und Leben 46 (1973) 300—310. — G. SCHNEIDER: Jesus-Bücher und Jesus-Forschung 1966—1971, in: Tübinger Praktische Quartalschrift 120 (1972) 155—160. — J. ROLOFF: Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild. Tendenzen und Aspekte der gegenwärtigen Diskussion, in: Theologische Literaturzeitung 98 (1973) 561—672. — H. FRANKEMÖLLE: Jesus von Nazaret — Anspruch und Deutungen. Projekte zur Theologischen Erwachsenenbildung. Mainz 1976. — Lit.-Bericht: Studien zur Christologie, in: Theol. Revue 73 (1977) 2, Sp. 90—104.

die Differenziertheit, ja manchmal sogar Widersprüchlichkeit der Aussagen und Deutungsversuche ist im Stande, zu einer Verunsicherung zu führen. Die historisch-kritische Exegese tut dann auch noch in vielen Fällen das Ihrige dazu, so daß Jacob Kremer feststellt: „Von wenigen Ausnahmen abgesehen, findet Jesus von Nazaret auch nahezu 2000 Jahre nach seinem Tod noch größtes Interesse, neuerdings selbst in jüdischen Kreisen. Gleichzeitig ist jedoch zu beobachten, daß viele Christen in ihrem Glauben verunsichert sind, ja viele Prediger und Lehrer sich schwer tun, in einer verbindlichen Weise über Jesus Christus zu sprechen. Als Grund dafür wird oft die historisch-kritische Exegese genannt, durch die in den Augen vieler das traditionelle Verständnis von Jesus Christus in Frage gestellt wird<sup>4</sup>.“ — Die negative Reaktion auf diese Situation sind oft Flucht, Angst, ständiges Mißtrauen und heilige Eide, nie mehr sich in diese gefährliche Welt der gegenwärtigen Christologie zu verirren. — Auch hier muß ganz bewußt gegen-gesteuert werden, und zwar mit dem Sich-Bewußtmachen folgender Tatsache: Die Vorstellung, das Bild Jesu Christi müsse möglichst einheitlich, logisch, durchsichtig, nach allen Seiten hin erklärbar, griffig sein, mutet zwar rechtgläubig an, entspricht aber auf gar keinen Fall den Tatsachen und dem neuesten Stand der Wissenschaft. — Natürlich, glaubt man die Gestalt Christi schon durch die dogmatischen Definitionen genügend profiliert und lebensfähig im Sinne der Fülle des Lebens, dann wird man der Vielfalt und Differenziertheit der Aussageversuche über Jesus in der Gegenwart nur mit Befremden und großen Vorbehalten begegnen — aber dies ist es eben: Die dogmatischen verbindliche Überlegungen bereichert werden, und hier liegt in der Tat die Möglichkeit, tige Sicht Jesu Christi dar — dieses Grundgerüst muß aber dann noch durch nicht verbindliche Überlegungen bereichert werden, und hier liegt in der Tat die Möglichkeit, ja Notwendigkeit von unzähligen Ausfaltungen und Verschiedenheiten, Unstimmigkeiten, Gegensätzlichkeiten. — Die positive Reaktion darauf wäre — und man muß sich dazu erziehen lassen und sich ebenso selbst erziehen — diese Tatsache als natürliche, notwendige Gegebenheit anzunehmen, ja noch mehr: darin ein untrügliches Zeichen von Lebendigkeit zu erblicken, das selbst immer wieder die Gestalt Jesu lebendig und interessant erscheinen läßt. — Wir bekennen doch: Die Gestalt Jesu ist ein Geheimnis; versucht man nun, dieses Geheimnis etwas zu erklären, dann kommt es notwendig zu differenzierten, manchmal voneinander abweichenden Ansichten — wäre dies nicht so, dann wäre ja über kurz oder lang das Geheimnis durch totale Klärung abzulösen, aber dies ist ja nach unserer Auffassung eben nicht möglich, daher wird es bei diesem im Grunde vergeblichen Versuch immer wieder zu Differenzierungen und Verschiedenheiten kommen.

*Schließlich wird in der Auseinandersetzung mit Jesus deutlich, daß wir mit unserem Forschen nur in ganz seltenen Fällen an die Gestalt Jesu selbst, an seine ureigensten Worte herankommen. Was wir von Jesus wissen, wissen wir meist von der Urgemeinde, unser Denken über Jesus ist ein Nachdenken des Glaubens der Urchristen über Jesus. Die Tradition ist in diesem Sinne unüberspringbar.* Karl Kertelge drückt dies so aus: „Wir dürfen nicht bei den in der christlichen Geschichte nachweisbaren Auslegungen und Verständnisweisen der ‚Sache Jesu‘ stehenbleiben, sondern wir haben nach dem Ursprung zu fragen, wenn wir aus dem Ursprung leben wollen. Das gilt auch, wenn wir zugeben müssen, daß es keinen Weg an den verschiedenen Auslegungen vorbei hin zu

<sup>4</sup> J. KREMER: Der Glaube an Jesus Christus und die neuere historisch-kritische Exegese, in: *Lebendige Seelsorge* 28 (1977) 1, S. 1.

Jesus gibt, sondern nur mit ihnen und durch sie hindurch. In dieser Unüberspringbarkeit der Tradition liegt auch das Recht der apostolischen Lehre<sup>6</sup>. — Die negative Reaktion auf diesen Tatbestand kann nun darin bestehen, daß man wegen der meist unmöglichen Unmittelbarkeit zu Jesus und der damit innigst verbundenen Vermittler-Aufbau- und Auslegungsrolle der Urgemeinde im Hinblick auf Jesus das Interesse an Jesus verliert bzw. nur so weit aufrecht erhält, als es sich um die Erkenntnis- und Nachweismöglichkeit von einigen Urworten und Urintentionen Jesu handelt, die eben nicht durch die bildende Kraft der Tradition gegangen sind. — Die Gegensteuerung und die daraus folgende positive Reaktion auf diesem Tatbestand muß nun darin bestehen, eben diesem vermittelnden Tun der Urgemeinde wie der Kirche überhaupt das echte christliche Vertrauen zu schenken, daß hier die Gestalt Jesu Christi nicht verzeichnet oder gar entstellt wird, sondern eben ihre geschichtlichen, kirchengeschichtlichen Formen annimmt, einem Werden- und Entfaltungsprozeß überantwortet ist, der nicht einen Christus des Glaubens oder der Kirche erstehen läßt, der mit dem Urchristus nichts zu tun hat. Diese positive Reaktion könnte sogar zu einer Intensivierung des Wissens um die Angewiesenheit von Christusverständnis und Kirche führen, die in dem sich bescheidenden, freundlichen und auf dem in der Kirche wirksamen Geist bauenden Bekenntnis beruht, daß der Weg zu Jesus Christus auch über den Glauben der Kirche führt.

*Als Fazit dieser Überlegungen kann gelten:* Das Anliegen des gegenwärtigen Jesus-Christus-Interesses kann unter Umständen durch negative Reaktionen wegen der Fülle, die beinahe unübersehbar ist, wegen der Vielfalt, die z. T. auch Gegensätzlichkeiten aufweist, und wegen der Kirchengebundenheit, die den ganz unmittelbaren Zugang zu Jesus weithin unmöglich macht, leiden. — Es ist sicher auch ein Gebot der Stunde, aus diesen Nöten Tugenden zu machen, d. h. aus der Not der Fülle die Tugend der Beschränkung, aus der Not der Vielfalt und Gegensätzlichkeit die Bejahung des Geheimnisses Jesu Christi, aus der Not der Kirchengebundenheit die Tugend der Sicht der Einheit von Jesus Christus und Kirche, in der nicht nur die Kirche an Christus, sondern auch Christus — dies zwar in einem anderen Sinne — an der Kirche der Urzeit entscheidend gewachsen ist und noch immer wächst.

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier

<sup>6</sup> K. KERTELGE: Der geschichtliche Jesus und das Christusbekenntnis der ersten Gemeinden, in: *Bibel und Leben* 13 (1972) 2, S. 87.

## Die Vergeistigung des Gottesreiches bei Augustin

Im Mittelpunkt des altchristlichen Denkens steht die Erwartung des Gottesreiches. Diese Erwartung durchläuft einen Wandel: richtet sie sich zunächst in einer starken Spannung auf die nahe Zukunft der erneuerten Welt, so richtet sie sich später bei aufgelöster Spannung einerseits auf die Gegenwart der Kirche, andererseits auf die ferne Zukunft des Jenseits<sup>1</sup>. Dieser Wandel wird beleuchtet durch die Umdeutung des Chiliasmus bei Augustin<sup>2</sup>: Augustin versteht das Tausendjährige Reich der Schrift anfangs noch in herkömmlicher Weise als zukünftig-weltlich<sup>3</sup>, danach aber nach dem Vorgang des Ticonius als gegenwärtig-geistig<sup>4</sup>. Diese Umdeutung läßt das Schicksal der Welt zurücktreten gegenüber dem Leben des Geistes. Allgemein wird dieses Weltverständnis Augustins neuartig begriffen: „Die Hauptstücke der endgeschichtlichen Eschatologie sind bei ihm in heilsgeschichtliche Tatbestände umgedeutet. Daher gibt es kein Millennium<sup>5</sup>.“ „In dieser gewichtigen Äußerung liegt eine der größten Umwertungen innerhalb des ganzen Christentums<sup>6</sup>.“ Bisweilen wird das Weltverständnis Augustins sogar als dualistisch verstanden: „Aber das heimliche Verlangen seines dualistisch fühlenden Herzens, das ihn in seiner Jugend zum Manichäismus getrieben hatte, brachte ihn im Alter dazu, auf der höheren Stufe der Vergeistigung die entscheidenden Gedanken seines ersten Aufschwungs wieder aufzunehmen<sup>7</sup>.“ „In einem wesentlichen Punkte stimmen sie (erg. die augustinische und die manichäische Eschatologie) beide überein: in der Lehre vom doppelten Ausgang der Weltgeschichte... Das dualistische Prinzip ist, so verschieden seine Motivation hier und dort ist, tief in der beiderseitigen Lehre verankert<sup>8</sup>.“ Unsere Untersuchung will das Weltverständnis Augustins erneut prüfen. Dabei geht es um die Frage, ob bei Augustin das Schicksal der Welt mit dem Leben des Geistes zusammengesehen oder von ihm abgetrennt wird. In der benachbarten Frage des Menschenbildes verbindet Augustin die Auferstehung des ganzen Menschen so mit der Unsterblichkeit der bloßen Seele, daß die Auferstehung als Vollendung der Unsterblichkeit erscheint<sup>9</sup>. Die Frage liegt nahe, ob Augustin auch die Erneuerung der ganzen Welt in Verbindung mit dem Fortleben des bloßen Geistes bringt.

<sup>1</sup> PETER MÜLLER-GOLDKUHLE: Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens, in: *Concilium* 5 (1969) S. 10–17.

<sup>2</sup> PAUL BISSELS: Die frühchristliche Lehre vom Gottesreich auf Erden, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 84 (1975) S. 44–47.

<sup>3</sup> Aug. Sermo 259, 2.

<sup>4</sup> Aug. De civ. dei 20, 9.

<sup>5</sup> ERNST LEWALTER: Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 53=3. F. 4 (1934) S. 1–51, hier S. 11.

<sup>6</sup> WALTER NIGG: Das ewige Reich, 2. Aufl., Zürich 1954, S. 96.

<sup>7</sup> ALFRED ADAM: Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin, in: *Theologische Literaturzeitung* 77 (1952) Sp. 385–390, auch in: *Reich Gottes und Welt*, hrsg. von HEINZ-HORST SCHREY, Darmstadt 1969, S. 30–39, hier S. 39.

<sup>8</sup> HANS EGER: Die Eschatologie Augustins, Greifswald 1933, S. 17–18.

<sup>9</sup> PAUL BISSELS: Die Unsterblichkeitslehre im altchristlichen Verständnis, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 78 (1969) S. 296–304.



„Durch Veränderung der Dinge nämlich, nicht durch gänzlichen Untergang wird diese Welt vergehen... Die Gestalt also vergeht, nicht das Wesen<sup>10</sup>.“ „Und so werden durch jenen Weltbrand, wie ich gesagt habe, die Eigenschaften der vergänglichen Urstoffe, die zu unseren vergänglichen Leibern paßten, im Feuer gänzlich untergehen, und dafür wird eben das Wesen diejenigen Eigenschaften besitzen, die zu unsterblichen Leibern dank wunderbarer Verwandlung stimmen, auf daß nämlich die zu einem besseren Dasein erneuerte Welt sich anpaßt an die selbst im Fleische zu einem besseren Dasein erneuerten Menschen<sup>11</sup>.“

Augustin spricht in diesen Texten vom Weltbrand. Er wendet sich gegen die Annahme eines völligen Untergangs der Welt — es wird später zu fragen sein, wer diese Annahme vertritt. Er stellt dagegen die Erwartung einer grundsätzlichen Rettung der Welt. Er unterscheidet bei der Ausführung seines Standpunktes zwischen der äußeren Gestalt oder den Eigenschaften (*figura*, *qualitates*) und dem inneren Wesen (*natura*, *substantia*) der Welt: Die Gestalt wandelt sich, das Wesen besteht fort. Augustin bedient sich aristotelischer Wendungen, greift aber eine stoische Vorstellung auf. Der Ursprung dieser Vorstellung ist bei Heraklit zu suchen; in Geltung ist sie vor allem in der alten Stoa. Der Inhalt dieser Vorstellung ist der, daß auf einen Brand der Welt (*Ekpyrosis*) ihre Erneuerung (*Apokatastasis*) in unaufhörlichem Wechsel folgt. Die Übereinstimmung Augustins mit der Stoa liegt darin, daß beide einen Brand und eine Erneuerung der Welt kennen. Der Unterschied zwischen ihnen ist darin zu sehen, daß diese Vorgänge für die Stoa dauernd einen Kreislauf bilden, für Augustin jedoch einmalig von der Vergänglichkeit zur Unvergänglichkeit führen — ein weiterer Unterschied, nämlich der zwischen einem natürlichen und einem gottgewirkten Vorgang, kann hier nur nebenher vermerkt werden. Augustin stellt damit die stoische Vorstellung in einen neuen Zusammenhang. Augustin begründet seine Lehre mit der Anpassung der erneuerten Welt an den erneuerten Menschen. Er geht von zwei Voraussetzungen aus: Zum einen sieht er die Welt als das Feld des Menschen; zum anderen erwartet er die Auferweckung des leibhaften Menschen. Aus diesen Voraussetzungen schließt er die Erneuerung der sinnlichen Welt.

Die Frage, in welchem denkgeschichtlichen Zusammenhang Augustin mit seiner Lehre von der Anpassung der erneuerten Welt an den erneuerten Menschen steht, bildet den Schwerpunkt unserer Untersuchung. Die Frage soll in zwei Schritten angegangen werden: Zuerst soll nach der Verbreitung, sodann nach der Herkunft des Gedankens gefragt werden. Zunächst ist also zu prüfen, wo der Gedanke sich sonst findet. Vor Augustin ist hier Irenäus zu nennen: „Da die Menschen nämlich wirklich sind, muß auch ihr Übergang wirklich sein, dürfen sie nicht in das Unwirkliche entschwinden, sondern müssen im Wirklichen fortschreiten. Denn weder das Wesen noch die Grundlage der Schöpfung wird vernichtet — wahr und beständig ist nämlich ihr Schöpfer —, sondern „die Gestalt dieser Welt vergeht“, das heißt das, worin die Übertretung geschehen ist, da der Mensch eben darin alt geworden ist<sup>12</sup>.“ Nach Augustin ist Thomas von Aquin anzuführen: „Da aber alles Körperliche gewissermaßen wegen des Menschen erschaffen worden ist..., so ist es dann auch der ganzen körperlichen

<sup>10</sup> Aug. De civ. dei 20, 14.

<sup>11</sup> Aug. De civ. dei 20, 16.

<sup>12</sup> Iren. Adv. haer. 5, 36.



Schöpfung angemessen, daß ihr Zustand verändert wird, damit er sich dem Zustand der Menschen anpaßt, wie sie dann sein werden<sup>13</sup>.“ Überraschend ist nicht die Übereinstimmung mit Thomas von Aquin, sondern die mit Irenäus. Irenäus begründet nämlich mit dem Gedanken einer Anpassung der erneuerten Welt an den erneuerten Menschen nicht wie Augustin und Thomas von Aquin die Lehre von der Verwandlung der Welt, sondern die Lehre vom Gottesreich auf Erden. In der eingangs angeführten Untersuchung ist aber festgestellt worden, daß es auch der chiliastischen Lehre letzten Endes um den Fortbestand der Welt in ihrem inneren Wesen — beim Wandel ihrer äußeren Gestalt — geht. Diese Übereinstimmung im Anliegen berechtigt dazu, Irenäus, Augustin und Thomas von Aquin in eine Linie zu stellen. Nunmehr ist zu fragen, woher die Begründung, die Augustin von Irenäus aufnimmt und an Thomas von Aquin weitergibt, nämlich die Fortdauer des Bezuges der Welt zum Menschen, philosophischgeschichtlich stammt. Die Frage, was die Welt für den Menschen bedeutet, weist zurück auf die Frage, wie Mensch und Welt überhaupt in ihrem Wesen und in ihrem Schicksal gesehen werden. Für das jüdisch-christliche Denken sind der ganze Mensch und die ganze Welt von Gott erschaffen und daher gut und beständig. Für das gnostisch-manichäische Denken sind Mensch und Welt aus Geistigem und Körperlichem gemischt: Das Geistige in ihnen ist Licht und darum gut und beständig, das Körperliche ist Finsternis und darum böse und vergänglich. Was nun für den Menschen und die Welt in sich gilt, gilt auch für sie in ihrem Verhältnis zueinander. Für das jüdisch-christliche Denken besteht eine Entsprechung zwischen dem ganzen Menschen und der ganzen Welt. Für das gnostisch-manichäische Denken besteht zwar eine Entsprechung zwischen dem geistigen Menschen und der geistigen Welt und ebenso zwischen dem körperlichen Menschen und der körperlichen Welt, aber ein Gegensatz zwischen dem geistigen Menschen und der körperlichen Welt und ebenso zwischen dem körperlichen Menschen und der geistigen Welt. Das Unterscheidende des gnostisch-manichäischen Denkens gegenüber dem jüdisch-christlichen Denken wird häufig im Dualismus zwischen Mensch und Welt gesehen. Der Dualismus ist wirklich der Kernpunkt, aber er besteht nicht zwischen Mensch und Welt, sondern zwischen Licht und Finsternis, die beide sowohl im Menschen wie in der Welt enthalten sind, so daß der Dualismus quer durch den Menschen und die Welt hindurchgeht. Das Unterscheidende des gnostisch-manichäischen Denkens gegenüber dem jüdisch-christlichen Denken kann man also nur im Dualismus zwischen dem geistigen Teil im Menschen und in der Welt und dem körperlichen Teil im Menschen und in der Welt sehen. Denkgrundlage ist dort die Spaltung, hier die Einheit der Wirklichkeit. Nunmehr kann nach der Stellung Augustins gefragt werden. Augustin sieht hier den Bezug der ganzen — und das heißt insbesondere auch der körperlichen — Welt zum ganzen — wiederum auch zum körperlichen — Menschen und damit auch die ganze — auch die körperliche — Welt und den ganzen — auch den körperlichen — Menschen in sich als gut und fortdauernd. Er kennt keinen Dualismus zwischen niederen und höheren Teilen, wie er überhaupt keine Abwertung niederer Teile gegenüber höheren Teilen kennt. Er widerspricht damit dem gnostisch-manichäischen Denken und fügt sich in das jüdisch-christliche Denken ein. So erweist die philosophischgeschichtliche Einordnung im allgemeinen ebenso wie der Vergleich mit Irenäus und Thomas von Aquin im einzelnen Augustin in seinem Weltverständnis als christlichen Denker, der in einer neuen Sicht die alte Sicht festhält.

<sup>13</sup> Thom. S. c. gent. 4, 97

Dieser Befund erfährt eine Bestätigung durch eine Untersuchung der Welterlösung bei Augustin. Der Verfasser stellt fest, daß Augustin keine Erlösung der Welt kennt, weil er keinen Fall der Welt kennt — die Welt ist unabhängig vom Menschen gut —, und daß er darin dem Manichäismus widerspricht<sup>14</sup>. Unser Ergebnis erfährt eine weitere Bekräftigung durch Untersuchungen der Anthropologie Augustins. „Auf diese Totalität der realen Schöpfung des Menschen legt also Augustinus betonten Wert, besonders noch auf die Erschaffung des Leibes... Leib und Seele gehören somit von Natur aus zusammen... Das ist eindeutig antiplatonisch gedacht und empfunden<sup>15</sup>!“. „Aber für den großen Bischof von Hippo ist zwar die Seele höher als der Leib zu werten und beide als Substanzen zu verstehen, doch als Mensch ist nach ihm nur die Einheit aus Leib und Seele anzusprechen; hier gibt es keine Konzession an den Manichäismus<sup>16</sup>.“ Unsere Feststellung steht andererseits in Widerspruch zu den eingangs zitierten Untersuchungen der Lehre Augustins. Eine Auflösung dieses Widerspruchs dürfte weniger der Hinweis auf die Persönlichkeit Augustins bieten als vielmehr die Feststellung, daß Augustin zwar keinen metaphysischen, aber doch einen ethisch-religiösen Dualismus zuläßt. Er spricht von der „contrariorum oppositio“, die aus der unterschiedlichen Willensrichtung entsteht<sup>17</sup>. „Solange die Christenheit noch inmitten des Heidentums lebte, lag der kulturelle Dualismus selbst für einen Denker wie Augustinus nur allzu nahe. Obwohl seit Konstantin schon ein christlicher Staat bestand und also schon die Konzeption einer einheitlichen christlichen Gesellschaft möglich war, sah Augustinus doch immer noch die Tradition des historischen römischen Reiches als den irdischen Gewaltstaat der Selbstsucht, der neben dem Gottesreich der Liebe weiterbestehen wird. Der Dualismus der augustininischen Geschichtsphilosophie war also ein prinzipieller und ethisch-religiöser<sup>18</sup>.“ Dieser Gedanke kann hier nicht weiter verfolgt werden — es müßte sonst die Grundlage des Denkens Augustins erörtert werden, während hier lediglich ein Zug dieses Denkens aufgewiesen werden soll; insbesondere müßte dann das Verhältnis von Kirche und Gottesreich aufgerollt werden, während hier nur die Stellung der Welt geprüft werden soll<sup>19</sup>. „Wenigstens darf aber darauf hingewiesen werden, daß nicht nur bei Augustin selbst, sondern im Christentum überhaupt zu unterscheiden ist zwischen der Welt als göttlicher Schöpfung und der Welt als gottfeindlichem Bereich. „Hinsichtlich der Welt liegt im Christentum ein doppeltes, aus dem inneren Wesen des Christentums selbst entspringendes Verhältnis vor... Man hat zu unterscheiden zwischen Welt

<sup>14</sup> THOMAS E. CLARKE: St. Augustine and cosmic redemption, in: Theological Studies 19 (1958) S. 133—164. (Diese Arbeit ist ein Überblick über eine Dissertation an der Gregoriana zu Rom von 1954, während die unten genannte Arbeit ein Auszug aus dieser Dissertation ist; vgl. Anm. 23.)

<sup>15</sup> RICHARD SCHWARZ: Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 63 (1954) S. 323—360, hier S. 339.

<sup>16</sup> HERMANN J. WEBER: Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie, Freiburg 1973, S. 127.

<sup>17</sup> Aug. De civ. dei 11, 18.

<sup>18</sup> ALOIS DEMPF: Die Ethik des Mittelalters, in: Handbuch der Philosophie, Abt. 3, München und Berlin 1931, C, S. 51.

<sup>19</sup> BERNHARD LOHSE: Zur Eschatologie des älteren Augustin, in: Vigiliae Christianae 21 (1967) S. 221—240.

als empirischer anschaulicher Wirklichkeit und Welt als einer Wertungskategorie religiösen Lebens. Im ersten Sinne ist die Welt Schöpfung und positiv bewertet... Insofern ist die christliche Weltanschauung nicht dualistisch... ‚Welt‘ im zweiten, negativen Sinne bezeichnet all jene Kräfte, die den Menschen von Gott lösen und trennen<sup>20</sup>.“ Damit erscheint Augustins Lehre nicht als ein „Janus-Kopf“<sup>21</sup>, sondern als eine Ausprägung des Christlichen. Schon mit diesem Hinweis dürfte sich die Behauptung erledigen, bei Augustin sei „im Grunde... von der traditionellen Eschatologie nichts mehr übriggeblieben“<sup>22</sup>. Viel eher läßt sich diese Feststellung bestätigen: „This participation of the material world, along with man, in the divine immutability and eternity, is one of the most remarkable aspects of Augustinian eschatology“<sup>23</sup>.

Dr. Paul Bissels, Trier

<sup>20</sup> GUSTAV MENSCHING: *Die Religionen und die Welt*, Bonn 1947, S. 43.

<sup>21</sup> RICHARD SCHWARZ, a. a. O. S. 359.

<sup>22</sup> HEINRICH KRAFT: *Christliche Eschatologie, dogmengeschichtlich*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., 2. Bd., Tübingen 1958, Sp. 672—680, hier Sp. 677.

<sup>23</sup> THOMAS E. CLARKE: *The eschatological transformation of the material world according to Saint Augustine*, Woodstock, Md. 1956, S. 39 (vgl. Anm. 14).

BROWN, Raymond E.; DONFRIED, Karl P.; REUMANN, John (Hrsg.): Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung. Grundlagenpapier für das ökumenische Gespräch über die Rolle des Papsttums in der Gesamtkirche. Stuttgart: Calwer Verlag, Verlag Katholisches Bibelwerk. 1976. 255 S. Paperback. 24,— DM.

Für das ökumenische Gespräch zwischen Katholiken und nichtkatholischen Christen gibt es kaum eine Frage, die so sehr als heißes Eisen empfunden wird wie die nach dem päpstlichen Primat. Sie ist eine Teilfrage der Lehre vom kirchlichen Amt und nimmt darin doch, wie neuere ökumenische Studien und Erklärungen zum Thema „Amt“ zeigen, eine Sonderstellung ein. Wenn das „Petrusamt“ im ökumenischen Gespräch zunehmend als Dienst an der Einheit der Gesamtkirche verstanden wird, stellt sich die Frage, ob und wie weit dieses Verständnis auch schon die geschichtlichen Ausprägungen dieses Amtes in früheren Zeiten und gar schon im Neuen Testament bestimmte.

Eine Arbeitsgemeinschaft von elf lutherischen und römisch-katholischen Exegeten aus USA legt hier das Ergebnis ihrer Arbeit zum Thema „Petrus im Neuen Testament“ vor, die 1971–1973 im Auftrag des „United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue“ durchgeführt wurde. Die Studie wurde 1973 zunächst in englischer Sprache veröffentlicht. Sie erscheint jetzt in deutscher Übersetzung, die Erminold Füll OSB besorgte, mit kurzen Begleitworten von Ferdinand Hahn und Rudolf Schnackenburg und erweitert durch einen Teil „Dokumentation zum lutherisch-katholischen Dialog über den päpstlichen Primat“ (aus dem Dokument „Papal Primacy and the Universal Church“, 1974).

Für das Neue Testament und damit für die früheste Zeit des Christentums wird hier gezeigt, daß dem Apostel Petrus als einem der erstberufenen Jünger Jesu auch über seine Lebenszeit hinaus maßgebende Autorität für die Überlieferung und Sicherung des christlichen Glaubens zukam. Hierfür sprechen die Breite der neutestamentlichen Petrusüberlieferung wie auch die „Entwicklungslinien“ des Petrusbildes in den Schriften des Neuen Testaments, von den Paulusbriefen der 50er Jahre bis hin zur vermutlich spätesten Schrift, dem 2. Petrusbrief, am Anfang des 2. Jahrhunderts. Das hat seine Bedeutung für die weitere „Entwicklungslinie des Petrus“, die in der nachneutestamentlichen Zeit „schließlich die der anderen Apostel überholt“. Zumindest Anfänge dieser Entwicklung seien schon im 2. Petrusbrief zu sehen, „wo das Bild des Petrus heraufbeschworen wird, um diejenigen, die sich auf Paulus berufen, zurechtzuweisen“ (147). Bei solchen Feststellungen zeigt sich freilich ein Interpretationsansatz, der eine spätere Sicht solcher „Entwicklungslinien“ vorwegzunehmen scheint. Insgesamt vermeiden es die Beiträge dieses Buches jedoch, den exegetisch sehr sorgfältig erhobenen Befund der einzelnen neutestamentlichen Schriften zu verkürzen und zu vereinfachen. Sie verstehen ihre Arbeit nicht so, daß sie alle heute anstehenden Probleme zum päpstlichen Primat aus der Sicht des Neuen Testaments klären wollten, sondern als eine exegetisch-wissenschaftliche Grundlage für das weitere ökumenische Gespräch. Hierfür bietet die Studie in klarer, verständlicher Sprache zuverlässige Informationen auf Grund des heutigen Forschungsstandes. Das Bemühen um gemeinsame Urteile prägt den Stil der vorgelegten Beiträge weitgehend: „Wir arbeiten mit der Annahme...“; „wir sind uns der Schwierigkeit bewußt...“; „wir haben die These nicht angenommen...“; „wir sind überzeugt...“; „wir behaupten...“.

Die Übersetzung ist sorgfältig; manchmal könnte sie etwas flüssiger sein.

S. 48 Zeile 9 von unten muß es statt „Durchführung“ wohl besser heißen „Bekräftigung“ oder „Inkraftsetzung“ (enforcement). S. 86 Zeile 2 statt „Kenntnis“ besser „Kunde“ (knowledge). In Anm. 163 ist statt von „Textkritikern“ von der „kritischen Forschung“ („critical scholarship“) zu sprechen. Als Druckfehler fiel besonders auf S. 61 Zeile 13 von unten: „Jugendtums“; es muß heißen „Judentums“. S. 32 Zeile 2 sind die beiden Worte „Paulus und“ in umgekehrter Reihenfolge zu lesen. S. 13 Zeile 14 von unten ist 1971 (statt 1973) zu lesen. S. 15 Zeile 1 ist die Angabe „Oktober 1971“ zu ergänzen.

K. Kertelge, Münster

EVDOKIMOV, Paul: Christus im russischen Denken. Übersetzt von Hartmut Blersch. Sophia-Quellen östlicher Theologie. Bd. 12. Hrsg. v. Julius Tyciak (†) und Wilhelm Nyssen. Trier: Paulinus-Verlag. 1977. 263 S. Paperback. 29,80 DM.

Das Buch gliedert sich in die Abschnitte: Die Christologie bei den Vätern des Ostens (5—32), Die Russische Spiritualität (33—57), Die Christologie in der russischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts (59—255). — Wenn auch sehr viel über Christus gesagt ist, so steht doch noch mehr in dieser Publikation. Man könnte sie als eine sehr intensive Einführung in das orthodoxe Glaubensleben überhaupt bezeichnen, wobei Rußland und die Gestalt Christi den Mittelpunkt bilden. Aussagen, wie: „Die Orthodoxie braucht das Formulieren nicht... es ist eine angeborene Überzeugung, die von den Kirchenvätern stammt, daß es nicht gut ist, über die Mysterien zu spekulieren, es ist besser, sie zu betrachten und sich von ihrem Licht erleuchten und durchdringen zu lassen“ (36), oder: „Der Kritizismus und der Skeptizismus haben niemals ernsthaft das russische Denken in Versuchung geführt, das traditionsgemäß von der Einheit der theoretischen und der praktischen Vernunft ausgeht, von den gnoseologischen Funktionen der Vernunft und den axiologischen des Herzens, von der Kenntnis einer Tatsache und von der Institution ihres inneren Sinnes... dieser Sinn für das Existentiell-Konkrete kommt aus der realistischen Auffassung der Inkarnation, der von V. Solowjew geprägte Begriff Theomaterialismus drückt ihre Ausdehnung und ihre Anwendung auf alle Einzelheiten des menschlichen Lebens aus“ (41 f.), oder: „Die leidenschaftliche Suche und der Durst nach innigem Kontakt mit dem Himmlischen haben in Rußland ein beinahe nationales Phänomen erweckt, die ganz besondere Liebe zu Wallfahrten nach den heiligen Stätten. Man mußte das Heilige berühren, sich dem Geheiligten nahefühlen, wenigstens einen Augenblick lang in der Atmosphäre des Reiches Gottes leben, im Licht des Tages, der keinen Abend kennt“ (43 f.), lassen bereits die Grundzüge der verschiedenen Gedanken über Christus erkennen: Dem Gläubigen ist in erster Linie aufgetragen, ein „Jünger“ (61) zu sein, Theologie zu betreiben (61), wobei jedes gesprochene Wort „durch das Sieb der Tradition gehen und so, von jedem Subjektivismus gereinigt, sich auf die Ebene eines kirchlichen Glaubensbekenntnisses erheben“ muß (61). Auf diese Weise ereignet sich Einheit in Christus, der die „paradiesische Vereinigung... wieder aufgenommen und in den unaufhörlichen Zeichen der Liebe Gottes bestätigt“ (63) hat. Die Kirche, die eins ist, „setzt sich mit Christus gleich, der einer ist. Dieser äußerste Realismus kommt unmittelbar von den Vätern“ (73). Christus ist „in allen anwesend“ (91) und führt so den Menschen, der „aktiv mit Gott zusammenarbeitet“ (91), zur Auferstehung, die nicht widernatürlich ist, sondern „genau so natürlich wie die Geburt“ (91), denn: „Die menschliche Dynamik, die in Christus ihren Ort gefunden hat, macht das, was transzendent geworden ist, von neuem immanent und normal, auf übernatürliche Weise natürlich“ (91). Dasselbe wird in anderen Worten so ausgedrückt: „Die Auferstehung ist ein genauso geheimnisvoller, aber ebenso natürlicher Vorgang wie die Geburt, sie ist der natürliche Ausdruck einer vergeistigten Leiblichkeit“ (95). Daher spielen die Lehre der Verklärung des Fleisches, der vergöttlichten Leiblichkeit und der leiblichen Auferstehung (137 f.) eine solche Rolle und kann der Ausspruch gewagt werden: „Das Leiden der Welt erfüllt das menschliche Herz, aber das Herz beherrscht es mit dem Freudenruf: ‚Christus ist auferstanden.‘“ (140). Bemerkenswert erscheint auch die Vorstellung, daß der Glaube des Evangeliums die menschliche Person in den Mittelpunkt stellt (154). Daher die Worte: „Für einen Gläubigen wird nun alles zum Gegenstand seiner Liebe, aber er handelt aus seinem eigenen Inneren heraus und nicht aus dem Inneren der Geschichte, diese bleibt außerhalb dieses Handelns und außerhalb des geistigen Glaubensgehaltes“ (154), „Sie (die Kirche) heiligt dies (die natürliche Ebene) durch ihr Ritual, unterwirft es theoretisch und prinzipiell Christus, aber unter diesem



scheinbaren System von Zeichen läuft genau das gleiche Leben wie zuvor weiter. In Wirklichkeit gibt es kein christliches Volk, keinen christlichen Staat und auch keine christliche Familie als eine naturhaft verschiedene Institution" (153), daher der Schluß: „In Christus darf man nicht das Heil der Geschichte suchen, sondern das Heil jeder einzelnen menschlichen Person, nach dem Evangelium ist die Seele mehr wert als die Welt und ihre ganze Geschichte... der Vater liebt seine Schöpfung in ihrem natürlichen Leben, selbst wenn sie indifferent und neutral ist, so steht sie unter dem Zeichen der Vorsehung, aber sie ist nicht in Christus hineingestellt. Deshalb darf man nicht den Sinn des Natürlichen in Christus suchen, sondern den Sinn des menschlichen Gegenwärtigseins und seines Schicksals" (155). Dies führt bis zum Ausspruch: „Allein das innerliche Christentum, frei von Geschichte, ist absolut" (157). Diese Vorstellungen, so verständlich sie zunächst sein mögen, widersprechen den Auffassungen der Schrift, die die Wirksamkeit Christi auf den gesamten Kosmos ausgedehnt wissen will. Sie widersprechen auch den Ansichten vieler russischer Denker, für die es den kosmischen Christus gibt, der der Natur und dem Menschen den ontologischen Zustand des achten Tages wiedergibt (258).

E. Sauser, Trier

KRAEMER, Peter: Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils. Trierer Theologische Studien, Bd. 33, hrsg. von der Theol. Fak. Trier, Trier: Paulinus-Verlag, 1977.

Wie das kirchliche Recht theologisch begründet werden kann, ist eine Frage, die erst in neuester Zeit in voller Deutlichkeit gestellt worden ist und noch keine einheitliche Lösung gefunden hat. Die vorliegende Habilitationsschrift des Bonner Privatdozenten P. Kraemer beansprucht nicht, diese Lösung zu geben. Sie führt zunächst nur (im I. Teil) in das Problem ein: Die naturrechtliche Begründung des Kirchenrechts, die in der These von der Kirche als einer dem Staat gleichgestellten „societas perfecta“ gipfelte, ist von den Kanonisten — nicht zuletzt auf Grund des II. Vatikanums, das vom *societas perfecta* nicht mehr redet — völlig zurückgestellt worden. Man hat erkannt, daß hier rein formal, von außen, nicht vom Wesen der Kirche her, also nicht theologisch argumentiert worden ist. Angestoßen wurde diese Wende durch R. Sohm's These, daß das Recht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch stehe. Sohm „hat der Kirchenrechtswissenschaft einen Stachel eingepflanzt, der sie nicht zur Ruhe kommen läßt“ (K. Mörsdorf).

Aus der Reihe der Autoren, die sich mit der These Sohm's auseinandergesetzt haben, greift K. zwei Namen heraus, H. Barion und J. Klein. Barion hat als erster — in seiner Antrittsvorlesung, R. Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, Tüb. 1931 — die Erkenntnis Sohm's, daß das Kirchenrecht eine Funktion des Kirchenbegriffes sei, als entscheidend für die Frage der Grundlegung des Kirchenrechts herausgestellt: Das Kirchenrecht läßt sich nur vom theologischen Begriff der Kirche her rechtfertigen und bestimmen. Da die Kirche nach katholischem Verständnis eine Gemeinschaft des Glaubens ist und der Glaube (*fides quae*) der Umschreibung und Abgrenzung (gegen den Irrtum) bedarf, gibt es Kirchenrecht. Klein nimmt diese Erkenntnis als Ansatzpunkt auf, zugleich macht er sie aber zum Wendepunkt seiner Doktrin: Der Glaube (*fides quae*) läßt sich nicht verobjektieren, also nicht rechtlich festlegen, noch viel weniger der Glaubensakt (*fides qua*), da dieser ein nicht faßbarer Vorgang im einzelnen Menschen ist. Das Religiöse ist eine Kategorie, die eine rechtliche Fixierung überhaupt nicht trägt, es zerbricht am Recht, es wird durch Gesetz in eine bloße Gehorsamsübung umgewandelt, zur Werkgerechtigkeit verdorben. So Klein. Dieses Auseinandergehen der beiden Kanonisten vom gleichen Ausgangspunkt her stellt K. im II. (Haupt-)Teil seiner Untersuchung dar. Dabei behandelt er vorrangig den Weg, den Klein gegangen ist, während er die Rolle, die Barion in der Sache gespielt hat, dahinter zurücktreten läßt. Das ist insofern berechtigt, als Barion bei seiner einmal gefaßten, klar abgegrenzten Sicht der Kirche und des Kirchenrechts geblieben ist, jeder vermeintlichen Gefälligkeits-Apologie

der katholischen Kirche abhold, auch dem II. Vatikanum gegenüber, während Klein mit seiner Idee der freien Gefolgschaft Anklang findend, Schritt für Schritt weitergegangen ist bis zur vollen Absage an die katholische Kirche und das II. Vatikanische Konzil (nachdem er zuerst mit seinen Gedanken über Freiheit und charismatische Struktur der Kirche als hinarbeitend auf dieses Konzil verstanden werden konnte). Barion sah die Funktion des Kirchenrechts in der „Wahrung der geschichtlichen Form der Offenbarung“ — so hat Mikat ihn richtig verstanden und bestätigt —, in der Klärung des Bestandes (der Offenbarung), nicht in der Weiterentwicklung über das Vorgegebene hinaus. Klein hingegen drängte auf Weiterentwicklung in Sprüngen, die der kritischen Untersuchung mehr bedürfen und mehr dazu anregen als die klare, eher statische Konzeption Barions. Auch diese wird freilich kritisch betrachtet; ob ihre Charakterisierung als ein normativistischer Positivismus aber ausreichend ist, mag bezweifelt werden. Jedenfalls kann nicht gesagt werden (vgl. S. 89), daß er das Kirchenrecht nur formal durchleuchtet hätte, ohne die inhaltlichen und theologischen Fragen zu berücksichtigen. Mit der Frage: „Das II. Vatikanische Konzil in der Beurteilung von H. Barion und J. Klein“ (4. Kap. des II. Teils) führt K. einen interessanten und aufschlußreichen Gesichtspunkt zur Verdeutlichung der beiden von ihm dargelegten Positionen ein.

In einem letzten (III.) Teil wird schließlich dieses Konzil nach seinem eigenen positiven Beitrag zur theologischen Grundlegung des kirchlichen Rechts befragt. K. weist im einzelnen die Ansätze nach, die das Konzil bietet. Eine eindeutige, verbindliche Antwort stellt er nicht fest. Die Anweisung des Dekretes über die Ausbildung der Priester, das kirchliche Recht sei im Blick auf das „Mysterium der Kirche“ darzustellen (OT 16, 4), gibt zwar deutlich die Abwendung von einer naturrechtlichen Begründung wieder, sagt aber nicht, von welcher Seite dieses vielfältigen Mysteriums die theologische Begründung geschehen muß.

Mit der Aufhellung des Falles Klein, der sozusagen der Angelpunkt der ganzen Arbeit ist, hat K. sich eine schwierige Aufgabe gestellt, denn die Sprache Kleins ist mehr emphatisch als klar. Man hat sie nicht zu Unrecht „nebulos“ genannt. Aber die Gegenüberstellung der Thesen Kleins mit dem Konzept Barions und der Vergleich beider mit dem II. Vatikanischen Konzil haben die Fragestellung, um die es ging, deutlich gemacht, deutlicher, als sie bisher war. Eine Fülle schwierigster Fragen ist dabei aufgetreten. Der Verfasser hat sie mit Sorgfalt dargelegt und mit Scharfsinn durchsichtig gemacht. Die Untersuchung stellt eine große gedankliche Leistung dar und ist ein wichtiger Beitrag zu dem Problem, das heute die Kirchenrechtswissenschaft vorrangig beschäftigt. Die Breite der Literatur, die K. einbezogen hat, beweist das.

L. Hofmann, Trier

GODIN, André: *Psychologie de la vocation. Un bilan.* (Les éditions du cerf) Paris 1975. 90 S., 14.— FF.

Die Fragen der sozio-psychologischen Hintergründe der priesterlichen Existenz und der Entscheidung zum religiösen Leben haben im deutschen Sprachraum während der letzten Jahre ein großes Maß an Aufmerksamkeit gefunden. Die von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen Befragungen der Priester und der Kandidaten für das Priesteramt sind die am deutlichsten sichtbaren Zeichen dieses allgemeinen Interesses. Im Vergleich zur internationalen Forschung begrenzen sich diese Erhebungen allerdings weitgehend auf soziologische Fragestellungen und lassen die umfangreichen psychologischen Arbeiten auf diesem Sektor bereits in der Literatursammlung außer Betracht. Diese „Sparsamkeit“ hatte zur Folge, daß die vielen Untersuchungen auf diesem Gebiet in Deutschland bis heute so gut wie unbekannt geblieben sind. Das vorliegende kleine Buch von André Godin, Professor am Institut Lumen Vitae in Brüssel, gibt eine umfassende und kritische Übersicht über die Methoden und Ergebnisse der neueren Arbeiten, die in Amerika und Europa seit 1960 über den Themenbereich der Entscheidung zum religiösen Leben (Priester und Nonnen) und der damit zusammenhängenden Bedingungen und Konsequenzen veröffentlicht wurden.

Godin betont in seiner Einleitung, daß eine psychologische Betrachtung der religiösen Berufung nicht bedeuten kann, daß dieser Vorgang auf Psychodynamik reduziert werden soll. Da diese Berufung aber in einem konkreten mitmenschlichen Kontext als ein subjektiv erlebter Prozeß geschieht, ist sie zugleich immer „auch Psychologie“ und damit einer Bedingungs- und Prozeßanalyse zugänglich. Diese Ausgangsbasis erscheint mir ausgewogen und realistisch, da sie die Engführung eines Alleinvertretungsanspruchs bereits im Ansatz vermeidet.

Die einzelnen Kapitel bieten eine Fülle von Informationen über die Entwicklungstendenzen, die sich in der relevanten Forschung der letzten Jahrzehnte nachweisen lassen, sowie über die Untersuchungsergebnisse hinsichtlich der Persönlichkeit des Priesters und der milieuspezifischen Bedingungen, unter denen sich eine Berufung ausformt. Breiten Raum nimmt die Analyse der unbewußten Motive der Berufswahl ein. Hier hat sich die Mutterbeziehung als sehr bedeutsam erwiesen. Ferner beschäftigt sich Godin mit den Hintergründen der in den letzten Jahren starken Laisierungstendenz unter den Priestern. Die Darstellung der Ergebnisse ist entsprechend der großen Zahl der Befunde gedrängt und fordert daher vom Leser ein beträchtliches Maß an Konzentration bei der Lektüre.

Besonders positiv ist hervorzuheben, daß Godin nicht beim bloßen Referat stehenbleibt, sondern die Methodik und Auswertung der Untersuchungen kritisch kommentiert und weiterführend analysiert. Dabei wird allerdings deutlich, daß der Autor eine größere Zuneigung zu psychoanalytischen Hintergrundanalysen hat als zu statistischen Daten, die zwar breit und systematisch erhoben wurden, aber im Detail weniger aussagekräftig sind. So räumt er beispielsweise den aus der therapeutischen Einzelfallarbeit gewonnenen Kategorien von Fehlentwicklungen bei Klerikern von M. Bowers relativ mehr Raum ein als den umfangreichen Forschungsarbeiten mit psychometrischen Tests, die vor allem in den USA durchgeführt wurden. Nach den neueren amerikanischen Sammelreferaten scheinen mir diese Bemühungen nicht ganz so ergebnislos verlaufen zu sein, wie es Godin vermuten läßt. Diese kleine Einschränkung soll aber keineswegs bedeuten, daß an der Qualität der Gesamtdarstellung zu zweifeln sei. Es ist Godin sehr zu danken, daß er in mühevoller Kleinarbeit das in Europa zum Teil kaum zugängliche umfangreiche Material über die psychologische Forschung im Umfeld der religiösen Berufe zusammengetragen und in der vorliegenden Form kritisch gesichtet hat. Das Buch ist all denen zu empfehlen, die sich mit den Fragen der kirchlichen Berufe interessehalber und vor allem an verantwortlicher Stelle befassen.

A. J. Hammers, Trier

HÖRMANN, Karl (Hrsg.): Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck — Wien — München: Tyrolia-Verlag. 1976. 1756 Spalten. XXXV S. Leinen. 98,— DM.

Das 1969 erstmals erschienene, inzwischen auch ins Spanische übersetzte Werk des Wiener Moraltheologen liegt nunmehr in einer zweiten, völlig neu bearbeiteten Auflage vor. Geblieben ist die Konzeption und Anlage: an Hand wichtiger Stichworte eine solide und möglichst umfassende Information über das Gebiet der Moraltheologie zu bieten — in engem Anschluß an die Bibel, unter Beachtung der moraltheologischen Tradition und mit besonderem Bezug auf die neuere, vor allem durch das II. Vatikanum angestoßene Entwicklung. Gerade das letztere hat dann wohl auch die Neuauflage inspiriert.

Fast jeder Artikel hat eine andere, auch die Problematik der letzten Jahre aufzeigende Fassung erhalten. Außerdem wurden eine Reihe neuer Artikel aufgenommen. So findet man in der jetzigen Fassung auch aktuelle Stichworte wie etwa: Arbeitskampf, Bildung, Eigenart der christlichen Moral, Freizeit, Revolution, Ökumenismus. Dagegen sind andere Artikel (z. B. Entführung, Geheimwissen, Magnetismus, Reliquien) fortgefallen. Ein weiterer bedeutsamer Unterschied zur 1. Auflage besteht darin, daß nunmehr eine Vielzahl von Autoren — Theologen wie Nichttheologen (z. B. Mediziner und Soziologen) — mitgearbeitet haben, zweifellos eine glückliche Reaktion auf die Vielschichtigkeit der heutigen ethischen Problematik. — Eine zusätzliche Information

bietet das noch ausführlicher gewordene Sachregister. Hier findet man gewiß, was man bei den Stichworten u. U. vermißt. Besonders hilfreich für die weitere Orientierung sind schließlich die jedem Stichwort beigefügten äußerst umfangreichen und auf den neuesten Stand gebrachten Literaturangaben.

Das Werk empfiehlt sich allen, die eine verständliche und gediegene Auskunft über die christliche Ethik, über ihre Quellen, ihre Geschichte und ihre heutigen Fragen suchen.

Ein kleiner Fehler: Der mit dem Rezensenten identische Verfasser des Sp. 941 Zeile 11 f. angeführten Artikels ist nicht identisch mit dem Autor des vorausgehend genannten Werkes.

H. Weber, Trier

RELIGION UND TIEFENPSYCHOLOGIE. Linzer philosophisch-theologische Reihe Bd. 5. Linz: Oberösterreichischer Landesverlag. 1975. 200 S. Glanzkarton 18,50 DM.

Das vorliegende Werk enthält acht Vorträge, die von verschiedenen Autoren im Studienjahr 1974/75 im Rahmen einer Ringvorlesung an der Philosophisch-theologischen Hochschule der Diözese Linz gehalten worden sind. Der Titel des Buches trifft auf manche Beiträge nur bedingt zu, insofern dort mehr über die Tiefenpsychologie selbst als über das Verhältnis zwischen ihr und der Religion gehandelt wird. Allerdings bieten auch diese Abschnitte manchen wertvollen Hinweis für das rechte pastorale Verhalten. Das eigentliche Beziehungsfeld von Religion und Tiefenpsychologie wird vor allem angesprochen in den Beiträgen von H. Stenger (Menschliche Beziehungen und Transzendenz-erfahrung), E. Ringel (Religion und Neurose), A. K. Wucherer-Heidenfeld (Freuds Religionskritik) und K. Niederwimmer (Der Beitrag der Tiefenpsychologie zur Schriftauslegung).

Der Wert des Buches liegt in der Information. Die Autoren verstehen durchweg über die jeweils anstehenden Fragen und die dazu geäußerten Meinungen verständlich und übersichtlich zu referieren.

H. Weber, Trier

BETTSCHIEDER, Heribert (Hrsg.): Das asiatische Gesicht Christi. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Bd. 25. St. Augustin: Steyler Verlag. 1976. 101 S. Kart. o. P.

Das II. Vatikanische Konzil (vgl. Ad Gentes 22; Gaudium et spes 44) und die römische Bischofssynode von 1974 (vgl. dazu Paul VI., Evangelii nuntiandi 63) betonen die Notwendigkeit der Übersetzung der christlichen Botschaft in die Sprache und das Denken der Völker und Kulturen. Dieses Problem wurde am Beispiel der Christologie auf einer Tagung erörtert, die die Philosophisch-Theologische Hochschule SVD in St. Augustin vom 19. bis 22. Mai 1975 veranstaltete. Der vorliegende Band bietet die damals gehaltenen Referate und dazu ein Literaturverzeichnis, ein Register und eine Einführung des Herausgebers in die Thematik und in die einzelnen Referate.

Arno Schilson, der mit Walter Kasper das Buch: Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe (Freiburg 1974), veröffentlichte, zeichnet Grundlinien europäischer Christologie der Gegenwart. L. F. M. van Bergen, ein holländischer Jesuit in Indonesien, stellt indische christologische Versuche dar. Werner Kohler, langjähriger theologischer Lehrer in Japan und jetzt Professor am Evangelisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz, referiert über japanische christologische Bemühungen. Arnulf Camps OFM, Professor in Nijmegen, behandelt die Frage einer einheimischen Theologie aus der Sicht der Missionswissenschaft. Franz Josef Thiel, Schriftleiter der Zeitschrift Anthropos und Dozent in Bonn, meldet sich als Ethnologe.

Alle Beiträge verdienen Beachtung. Sie zeigen die Schwierigkeiten, aber auch die Chancen einer „Indigenisierung oder Einheimischmachung“ (Camps) des Evangeliums.

H. Schützeichel, Trier



## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

---

- BARTH, Hermann: Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament Band 48. Neukirchen — Vluyn: Neukirchener Verlag. 1977. 361 Seiten. Ln. 60,— DM. Sb. 54,— DM.
- BECKER, K.F.u.a.: Kirche und ältere Generation. Urban Taschenbücher, T.-Reihe, Band 608. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. 1978. 168 Seiten. Kart. 14,— DM.
- BERTSCH, Ludwig / RENTMEISTER, Karl-Heinz (Hrsg.): Zielgruppen. Brennpunkte kirchlichen Lebens. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1977. 212 Seiten. Ln. 25,— DM.
- EGENOLF, Hans Andreas: Die katholische Weihnachtspredigt nach 1945. Erfurter Theologische Schriften. Hrsg. v. Wilhelm Ernst und Konrad Feiereis. Bd. 14. Leipzig: St. Benno Verlag. 1977. 122 Seiten. Kart.
- ERK, Wolfgang: Passion und Ostern. Gemeindeveranstaltungen. Stuttgart: J. F. Steinkopf Verlag. 1978. 280 Seiten. 29,50 DM.
- FLECKNER, Johannes: Thomas Kardinal Tien. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini St. Augustin — Washington — Buenos Aires Nr. 16 St. Augustin: Steyler Verlag. 1975. 138 Seiten. Kart.
- HENRIX, Hans Hermann / STÖHR, Martin: Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen. Diskussionsbeiträge für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 9. Aachen: Einhard-Verlag. 1978. 256 Seiten. Kart. 11,50 DM.
- HOPPE, Rudolf: Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes. Forschung zur Bibel Band 28. Würzburg: Echter Verlag. 1977. 170 Seiten. Kart.
- HORST, Ulrich: Papst — Konzil — Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart. Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe Band 10. Mainz: Verlag Matthias Grünewald. 1978. 349 Seiten. Ln. 52,— DM.
- ISERLOH, Erwin: Charisma und Institution im Leben der Kirche. Dargestellt an Franz von Assisi und der Armutsbewegung seiner Zeit. Institut für europäische Geschichte Mainz Vorträge Nr. 69. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 1977. 35 Seiten. Brosch. 6,40 DM.
- KÖTTING, Bernhard: Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften. Vorträge 223. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1977. 50 Seiten. Kart. 12,50 DM.
- LABERGE, Léo OMI: La Septante d'Isaïe 28—33. Étude de tradition textuelle. Ottawa, Canada. 1978. Chez l'auteur. 129 Seiten. Kart. 5,— \$.
- LIPPERT, Peter: Wer sein Leben retten will. Selbstverwirklichung und Askese in einer bedrohten Welt. Topos-Taschenbücher Band 71. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag. 1978. 96 Seiten. Kart. 6,80 DM.
- MÖRTH, Ingo: Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. 1978. 176 Seiten. Kart. 24,— DM.



- MOLINSKI, Waldemar: *Theologie der Ehe in der Geschichte*. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1976. 246 Seiten. Kart. 9,— DM.
- MOSIEK, Ulrich: *Verfassungsrecht der lateinischen Kirche. Band II. Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich*. Freiburg: Rombach & Co. Verlag. 1978. 200 Seiten. 24,— DM.
- MÜLLER, Hubert: *Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. Kanonistische Studien und Texte 29*. Amsterdam: Verlag B. R. Grüner. 1977. 268 Seiten. Ln.
- NASTAINCZYK, Wolfgang: *Heiliges Leben. 20 Predigten über Heilige und Haltungen zu Familiengottesdiensten*. Würzburg: Echter Verlag. 1978. 112 Seiten. Brosch. 12,80 DM.
- NEES, Albin: *Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971—1975). Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Neue Folge H. 28. Hrsg. v. Alexander Hollerbach — Hans Maier — Paul Mikat*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag. 1978. 282 Seiten. Kart. 36,— DM.
- O'ROURKE BOYLE, Marjorie: *Erasmus on Language and Method in Theology*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press. 1978. 265 Seiten. Ln.
- PESCH, Rudolf / KRATZ, Reinhard: *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Band 5: Gleichnisse und Bildreden. Teil II: Aus der zweifachen Überlieferung*. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1978. 80 Seiten. Brosch. 13,80 DM.
- RIVINIUS, P. Karl J.: *Mission und Politik. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Band 28. St. Augustin: Steyler Verlag. 1977. 179 Seiten. Kart.*
- ROHMANN, Klaus: *Vollendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen „Gott-ist-tot-Theologie“*. Köln: Benziger Verlag. 1977. 460 Seiten. Brosch. 39,— DM.
- SAUSER, Ekkart: *Woher kommt Kirche? Ortskirchen der Frühzeit und Kirchenbewußtsein heute*. Frankfurt/M. Verlag Josef Knecht. 1978. 144 Seiten. Pp. 19,80 DM.
- SCHMIDT, Alois / HEIMPEL, Hermann: *Winand von Steeg (1371—1453), ein mittelhochdeutscher Gelehrter und Künstler und die Bilderhandschrift über Zollfreiheit des Bacharacher Pfarrweins auf dem Rhein aus dem Jahr 1426 (Handschrift 12 des Bayerischen Geheimen Hausarchivs zu München). Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Abhandlungen. Neue Folge, Heft 81. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1977. 124 Seiten und 8 Tafeln. Kart.*
- SCHNEIDER, Reinhard: *Der Englische Gruß. Ein inhaltsreiches Gebet*. Jestetten: Miriam-Verlag. 1977. 88 Seiten. Kart. 4,80 DM.
- SEIFERT, Arno: *Weltlicher Staat und Kirchenreform. Die Seminarpolitik Bayerns im 16. Jahrhundert. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 115*. Münster: Verlag Aschendorff. 1978. 330 Seiten. Kart. 82,— DM.
- SERVATICO, Pietro: *Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung zur Theologie von Gerhard Ebeling. Ökumenische Beihefte Bd. 11*. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag. 1977. 183 Seiten. Kart.
- WOJTYSKA, Henryk Damian: *Papieżstwo — Polska 1548—1563. Dyplomacja*. Lublin: Towarzystwo Naukowe. 1977. 473 Seiten.

# Grundlegende Bücher zum Gespräch über die **CONFESSIO AUGUSTANA**

Die Frage der Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses kann sinnvoll nur im Kontext der übrigen evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften verhandelt werden. Literatur zu diesem Thema:

## **Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche**

Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 7. Auflage. XLVI, 1228 Seiten, Leinen 52,— DM.

„Diese Ausgabe muß wohl als das Standardwerk der lutherischen Bekenntnisschriften schlechthin bezeichnet werden, das für Theologie und Geschichte gleichermaßen wichtig und wertvoll ist. Es ist erstaunlich, mit welcher Gründlichkeit bis in die kleinsten Einzelheiten hinein der wissenschaftliche Apparat durchgearbeitet worden ist.“

Bibel und Liturgie

Aus dem Inhalt: Die Augsburgische Konfession / Die Apologie der Konfession / Die Schmalkaldischen Artikel / Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes / Der kleine Katechismus / Der große Katechismus / Die Konkordienformel / Register

Die grundlegende lutherische Interpretation:

Leif Grane:

## **Die Confessio Augustana**

Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation. 185 Seiten, Leinen 19,80 DM.

Der Verfasser legt hier eine Erläuterung der wichtigsten reformatorischen Bekenntnisschrift vor. Einer kurzen Einführung folgt jeweils der eingehende Kommentar, der der Übersetzung der Confessio Augustana durch Heinrich Bornkamm folgt.

Wichtige Aufsätze zur Theologie

Martin Luthers:

Wilhelm Maurer:

## **Kirche und Geschichte**

Gesammelte Aufsätze, Band 1

Luther und das evangelische Bekenntnis. Hrsg. von Ernst-Wilhelm Kohls und Gerhard Müller. 435 Seiten, kart. 49,— DM.

Den historisch-systematischen Ort des Gesprächs nach dem II. Vatikanum untersucht:

Gottfried Maron:

## **Kirche und Rechtfertigung**

Eine kontrovers-theologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils.

288 Seiten, kart. 49,— DM.

(Kirche und Konfession 15)

„Der Autor schöpft aus dem Schatz ungewöhnlicher Vertrautheit mit seiner sehr komplexen Materie, und er weiß dieser einprägsames Profil zu geben, das zur Auseinandersetzung zwingt. Indem er sein Richtmaß an dem ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae‘ nimmt, ruft er die Kirchen der Reformation angesichts des ökumenischen Geschehens unserer Tage zur Besinnung — eine kritische Anfrage an die evangelische wie an die katholische Theologie.“

Literatur-Umschau

Über die kirchlich-religiösen, sozialen und politischen Hintergründe der Reformation informiert knapp, präzise und gut lesbar:

Bernd Moeller:

## **Deutschland im Zeitalter der Reformation**

Deutsche Geschichte, Band 4

214 Seiten, kart. 15,80 DM (Kl. Vandenhoeck-Reihe 1424).

---

**Vandenhoeck & Ruprecht**

Göttingen  
und Zürich

PETER KRÄMER

## **Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts**

Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils.

1977. XXIX, 162 S., gr. 8° – Trierer Theologische Studien, Band 33 –  
kt. 35,— DM.

Ausgehend von einer Übersicht über die in der evangelischen und katholischen Kirchenrechtswissenschaft entwickelten Ansätze zu einer Rechtstheologie (I. Teil) wird die Frage nach einer theologischen Grundlegung des kirchlichen Rechts in der Sicht von Hans Barion und Joseph Klein (II. Teil) und im Licht des II. Vatikanischen Konzils (III. Teil) verfolgt. Dabei dürfte die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen Barion und Klein zu den bemerkenswertesten vor-konziliaren Ereignissen auf diesem Gebiet zählen. Eine Verknüpfung mit den Aussagen und Anliegen des II. Vatikanischen Konzils erscheint insofern gerechtfertigt, als beide Autoren eben diesem Konzil gegenüber – wenngleich aus völlig entgegengesetzten Beweggründen heraus – äußerst kritisch eingestellt gewesen sind.

Durch jede Buchhandlung

**PAULINUS-VERLAG · Postfach 30 40 · 5500 Trier**

# Paderborner Theologische Studien

Herausgegeben von

Remigius Bäumer, Josef Ernst, Heribert Mühlen

Eugen Drewermann

## Strukturen des Bösen

**Teil 1:** Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht.  
1977. LXIV, 355 Seiten, kart. DM 44,—. ISBN 3-506-76254-0

**Teil 2:** Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht.  
1977. XXXIV, 680 Seiten, kart. DM 68,—. ISBN 3-506-76255-9

**Teil 3:** Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht.  
1978. ca. 560 Seiten, kart. ca. DM 70,—. ISBN 3-506-76256-7

In dem auf 3 Bände angelegten Werk legt der Autor eine Interpretation der jahwistischen Urgeschichte vor, die zum ersten Mal den großangelegten Versuch unternimmt, Bibelexegese, Psychoanalyse und philosophische Hermeneutik über das Thema der Schuld und des Bösen miteinander ins Gespräch zu bringen.

**Teil 1:** enthüllt in der Exegese von Gn 2—11 das dramatische Ringen zwischen Gott und Mensch um die Überwindung der Daseinsangst, die den Menschen nötigt, von sich her nach Lösungswegen ohne Gott zu suchen, und ihn damit immer mehr in die Ausweglosigkeit der Selbstverfehlung und der Selbstzerstörung treibt.

**Teil 2:** unterzieht zum ersten Mal die jahwistische Urgeschichte in ihrer Ganzheit einer psychoanalytischen Deutung. Auf originelle Weise verbindet der Autor dabei die Gedankengänge der älteren Naturmythologie mit den Lehren S. Freuds, A. Adlers, C. C. Jungs, L. Szondis und H. Schultz-Henckes. Zugleich ein dogmatisch wichtiger Beitrag zum Verhältnis von Sünde und Neurose.

**Teil 3:** enthält die geistige Summe der exegetischen und psychoanalytischen Untersuchung der jahwistischen Urgeschichte. Das Böse erweist sich in dieser bibelhermeneutischen und daseinsanalytischen Studie als Selbstheilungsversuch der Angst, die unabtrennbar zur Freiheit und Kontingenz des menschlichen Daseins gehört. In der Auseinandersetzung mit der Philosophie des Deutschen Idealismus, des Existentialismus und des Marxismus ergeben sich nicht nur wichtige Einsichten in die Bedeutung und mögliche Begründung der kirchlichen Lehre von der Schuldverfallenheit aller Menschen, sondern zugleich Aspekte einer Standortbestimmung neuzeitlichen Denkens.

## Schöningh

Petermann Schöningh, Postfach 2540, D-4790 Paderborn





edition spee

Provokation für Theologen

Band 1 *Henning Günther*

**Die Großstadt**

Verwaltung — Verpackung — Design. Mit einem Beitrag von Christa Schwens. 1976. 150 Seiten, 16 Bildtafeln, kart., 21,80 DM.

Günther faßt Ansätze und Resultate der modernen Stadtforschung zusammen. Demnach zerstört, wie längst erwiesen ist, die Hybris neuzeitlicher Stadtplaner die gewachsenen Stadtkerne und damit die menschliche Kommunikation. Die Folge sind Isolierung, Neurosen, Depressionen und Aggressivität. Ideologen, Berufspolitiker, Planungsexperten, Sozialarbeiter und Architekten vergessen über ihr Kompetenzgerangel die konkreten Menschen. Deswegen sind die Seelsorger auf den Plan gerufen.

Band 2 *Martin Rock*

**Anarchismus und Terror**

Ursprünge und Strategien. 1977. 106 Seiten, kart., 12,80 DM.

Anarchismus bedient sich eines vielseitigen Instrumentariums: antiautoritäre Erziehung, Sprachverwirrung, Pornokratie usw. Längst ist er in offenen Terrorismus umgeschlagen und operiert mit einem eiskalten Management des Schreckens. Rock gibt nach einem knappen geschichtlichen Rückblick ein Psychogramm der Terroristen, analysiert die Zusammenhänge von Wohlstandsanarchie, Autoritätsabdankung und Terroranfälligkeit. Schließlich macht er Front gegen den herbeidiskutierten Dissens von Grundwerten und Grundrechten.

Band 3 *Hermann Dobbelstein*

**Im Anfang war der Geist — und nicht der Wasserstoff**

Evolution — Zufall oder Plan? 1977. 144 Seiten, 7 Textzeichnungen, kart., 14,80 DM.

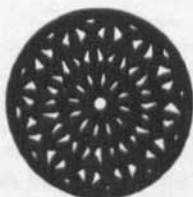
Dobbelstein sieht sich durch H. von Dittfurths Werk „Im Anfang war der Wasserstoff“ herausgefordert. Über die kritische Kontroverse hinaus entwickelt er eigene Gedanken unter Berücksichtigung neuer naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse und eigener Praxiserfahrung, denen zufolge Evolution niemals durch Zufall, sondern nach Plan erfolgt. Dobbelstein appelliert an Leser, die sich unbeirrt von Suggestivformeln und einem ideologisierten Wissenschaftsbegriff ihre Kritikfähigkeit bewahren wollen. Ein Werk, das auch Seelsorger und Religionspädagogen hilft.

Durch jede Buchhandlung

**Spee-Verlag · Postfach 30 40 · 5500 Trier**

# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

## Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

### J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

## Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

## Missio-Närrisches

250 Witze zum Weitererzählen, gesammelt von Karl-Heinz Melters. Mit 70 Zeichnungen von Hetty Krist-Schulz.

Taschenbuch. 6,80 DM.

Auf seiner Reise als Missionsreporter hat Melters einige Jahre hindurch alle Witze und Anekdoten gesammelt, deren er in den Missionen der ganzen Welt habhaft werden konnte. Das Beste davon veröffentlichte er in einem Taschenbuch. Wie treffsicher er wählte, zeigt die starke Resonanz!

Durch jede Buchhandlung

**Spee-Verlag, Trier**

LS



21. AUG. 1978

X 21 935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Odil Hannes Steck, Mainz  
Der Wein unter den Schöpfungsgaben

Reinhold Bohlen, Trier  
Alttestamentliche Kunstprosa  
als Zeitkritik

Hubert Socha, Trier  
Bischöfliche Apostelnachfolge

Helmut Fox, Trier  
Emanzipation

Johannes Artz, Bonn  
Der Newman-Epitaph

Heft 3

Juli, August, September 1978  
87. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

## INHALT

Odil Hannes Steck: Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104 . . . . .	173—191
Reinhold Bohlen: Alttestamentliche Kunstprosa als Zeitkritik. Zur Nabot- erzählung in 1 Kön 21 . . . . .	192—202
Hubert Socha: Das göttliche Recht der bischöflichen Apostelnachfolge im ökumenischen Gespräch . . . . .	203—226
Helmut Fox: Das schulische Bildungs- und Erziehungsziel „Emanzipation“ und seine Rezeption im Religionsunterricht . . . . .	227—240
 <b>Kleinerer Beitrag</b>	
Johannes Artz: Der Newman-Epitaph im Oratorium Birmingham. Ergän- zungen zum Artikel von W. Bartz . . . . .	241—244
 <b>Besprechungen</b> . . . . .	 245—252

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Odil Hannes Steck, Friedrich-Ebert-Straße 3, 8751 Haibach/Aschaffenburg

Dr. Reinhold Bohlen, Jesuitenstraße 13, 5500 Trier

Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Prof. Dr. Helmut Fox, Banthusstraße 4, 5500 Trier

DDr. Johannes Artz, Plittersdorfer Straße 57, 5300 Bonn 2

**Schriftleiter:** Prof. Dr. Wilhelm Pesch, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahres-  
abonnement 57,50 DM, Einzelheft 15,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer  
Bescheinigung 38,50 DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

## Der Wein unter den Schöpfungsgaben

### Überlegungen zu Psalm 104\*

Vom Wein soll an diesem Abend an der Mosel die Rede sein. Aber ich will nicht nur über den Wein sprechen; ich möchte ihn vielmehr in dem größeren Rahmen einer Schöpfungstheologie der Natur im Alten Testament sehen und unter der umgreifenden Frage, welche Impulse wir heute für unseren Umgang mit Natur aus dieser Schöpfungstheologie gewinnen können.

Wir wollen dafür einen zentralen Schöpfungstext des Alten Testaments zur Hand nehmen, den 104. Psalm. In ihm steht ja eines der schönsten Worte Israels über den Wein, den der Schöpfer wachsen läßt, wie es heißt, damit er das Menschenherz erfreut. Aber man muß schon ein wenig suchen, bis man die Stelle in diesem Text überhaupt findet; so groß ist die Fülle der Lebensregionen, der verschiedensten Tiere und mannigfachen Pflanzen, die der 104. Psalm nennt. Wie sieht der Psalmsänger seine natürliche Welt, daß er sie gerade in dieser Fülle, Auswahl und Anordnung der Einzelzüge aufnimmt? Welche Sachperspektive leitet ihn dabei, welch eigentümliche Erfahrung der natürlichen Welt liegt solcher Sicht zugrunde, ja welche theologische Aussage zur Welt als Natur ist darin beschlossen?

Diesen Fragen wollen wir im folgenden nachdenken.

Einen ersten Hinweis, um der perspektivischen Ordnung all der vielen Einzelheiten des Psalms näherzukommen, gewinnen wir, wenn wir auf die *Formung* des Psalms achten. Was wir vor uns haben, ist, formgeschichtlich gesehen zwar reichlich komplex gestaltet, ein Hymnus, und zwar ein Hymnus eines einzelnen<sup>1</sup>: Die Aufforderung „Lobe, meine Seele, Jahwe“, rahmt den Psalm (V. 1. 35); aber auch sonst tritt das Ich des Dichters ausdrücklich hervor (V. 33 ff.), den man schon aus Gründen der Überlieferung und der theologiegeschichtlichen Prägung des Psalms gewiß unter den Tempelsängern Jerusalems zu suchen hat; er bietet,

---

\* Gekürzte und durch Anmerkungen ergänzte Fassung einer Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 6. Mai 1977.

<sup>1</sup> Vgl. zur formgeschichtlichen Analyse des Psalms besonders F. CRÜSEMAN, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, 1969, S. 195 ff. 286 ff. 295. 301.



## INHALT

Odil Hannes Steck: Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104 . . . . .	173—191
Reinhold Bohlen: Alttestamentliche Kunstprosa als Zeitkritik. Zur Nabot- erzählung in 1 Kön 21 . . . . .	192—202
Hubert Socha: Das göttliche Recht der bischöflichen Apostelnachfolge im ökumenischen Gespräch . . . . .	203—226
Helmut Fox: Das schulische Bildungs- und Erziehungsziel „Emanzipation“ und seine Rezeption im Religionsunterricht . . . . .	227—240
 <b>Kleinerer Beitrag</b>	
Johannes Artz: Der Newman-Epitaph im Oratorium Birmingham. Ergän- zungen zum Artikel von W. Bartz . . . . .	241—244
 <b>Besprechungen</b> . . . . .	 245—252

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Odil Hannes Steck, Friedrich-Ebert-Straße 3, 8751 Haibach/Aschaffenburg

Dr. Reinhold Bohlen, Jesuitenstraße 13, 5500 Trier

Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Prof. Dr. Helmut Fox, Banthusstraße 4, 5500 Trier

DDr. Johannes Artz, Plittersdorfer Straße 57, 5300 Bonn 2

**Schriftleiter:** Prof. Dr. Wilhelm Pesch, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahres-  
abonnement 57,50 DM, Einzelheft 15,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer  
Bescheinigung 38,50 DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

## Der Wein unter den Schöpfungsgaben

### Überlegungen zu Psalm 104\*

Vom Wein soll an diesem Abend an der Mosel die Rede sein. Aber ich will nicht nur über den Wein sprechen; ich möchte ihn vielmehr in dem größeren Rahmen einer Schöpfungstheologie der Natur im Alten Testament sehen und unter der umgreifenden Frage, welche Impulse wir heute für unseren Umgang mit Natur aus dieser Schöpfungstheologie gewinnen können.

Wir wollen dafür einen zentralen Schöpfungstext des Alten Testaments zur Hand nehmen, den 104. Psalm. In ihm steht ja eines der schönsten Worte Israels über den Wein, den der Schöpfer wachsen läßt, wie es heißt, damit er das Menschenherz erfreut. Aber man muß schon ein wenig suchen, bis man die Stelle in diesem Text überhaupt findet; so groß ist die Fülle der Lebensregionen, der verschiedensten Tiere und mannigfachen Pflanzen, die der 104. Psalm nennt. Wie sieht der Psalmsänger seine natürliche Welt, daß er sie gerade in dieser Fülle, Auswahl und Anordnung der Einzelzüge aufnimmt? Welche Sachperspektive leitet ihn dabei, welche eigentümliche Erfahrung der natürlichen Welt liegt solcher Sicht zugrunde, ja welche theologische Aussage zur Welt als Natur ist darin beschlossen?

Diesen Fragen wollen wir im folgenden nachdenken.

Einen ersten Hinweis, um der perspektivischen Ordnung all der vielen Einzelheiten des Psalms näherzukommen, gewinnen wir, wenn wir auf die *Formung* des Psalms achten. Was wir vor uns haben, ist, formgeschichtlich gesehen zwar reichlich komplex gestaltet, ein Hymnus, und zwar ein Hymnus eines einzelnen<sup>1</sup>: Die Aufforderung „Lobe, meine Seele, Jahwe“, rahmt den Psalm (V. 1. 35); aber auch sonst tritt das Ich des Dichters ausdrücklich hervor (V. 33 ff.), den man schon aus Gründen der Überlieferung und der theologiegeschichtlichen Prägung des Psalms gewiß unter den Tempelsängern Jerusalems zu suchen hat; er bietet,

---

\* Gekürzte und durch Anmerkungen ergänzte Fassung einer Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 6. Mai 1977.

<sup>1</sup> Vgl. zur formgeschichtlichen Analyse des Psalms besonders F. CRÜSEMANN, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, 1969, S. 195 ff. 286 ff. 295. 301.

wie V. 34 zeigt, sein Lied ausdrücklich Jahwe zu Gefallen an<sup>2</sup>. Mit Hilfe der Gattungsbestimmung lassen sich zunächst die Aufbauteile des Psalms sachgemäß abgrenzen: die Hymnuseinleitung „Lobe, meine Seele, Jahwe“ (V. 1a), der vierteilige Abgesang (V. 33—35) und dazwischen in V. 1b—32 das extensive Corpus des Hymnus<sup>3</sup>, das aussagt, inwiefern Jahwe vom Sänger zu loben ist. Die uns so verwirrende Fülle von Einzelheiten findet sich in diesem Hymnuscopus; daran aber läßt sich schon ein erster Aspekt ihrer Einheit und Funktion erkennen: Es sind nicht beziehungslose Details, sondern Indizien der natürlichen Welt, die zum Lobpreis Jahwes drängen und ihn begründen.

Darüber hinaus läßt sich aus der Wahl der Gattung „Hymnus“ aber auch schon Bezeichnendes der Sachperspektive erkennen, die den Sänger in seiner Wahrnehmung des Naturgeschehens leitet. Während wir in der Natur vor allem fraglos hingenommene Ausstattungsmaterialien für menschliche Weltverwertung sehen, sieht der Sänger die natürliche Welt als Geschehen, nicht vom Menschen geplantes, gesteuertes, sondern dem Menschen zugekehrtes Geschehen von der Art per-

<sup>2</sup> Ausweislich der Formulierung hat V. 34 mit Ps 19, 15; 119, 108 und dem opferterminologischen Hintergrund (vgl. Lev 1, 3) nichts zu tun; eine fixierbare „Weiheformel“ (so H.-J. KRAUS BK z. St., vgl. auch H. GUNKEL HK z. St.; A. A. ANDERSON NCentB z. St.) ist also nicht festzustellen; (spiritualisierende) Opferassoziationen kämen nur bei Bekanntschaft des Psalms mit Formulierungen wie Jer 6, 20; Mal 3, 4 in Betracht. Doch wird die Wendung diesem Psalmgedicht dedikatorische Bedeutung geben (am Tempel deponiert); vielleicht ein „Meisterstück“ als Qualifikationsnachweis in der Sängergilde? Ps 104 knüpft an Form- und Vorstellungselemente der Jerusalemer Kulthymnen an, verbindet sie aber — unter prägendem weisheitlichen Einfluß (s. unten Anm. 6) — so frei und schöpferisch zum Ausdruck der Beziehung des einzelnen Sängers zu Jahwe, daß er schwerlich als Kultpsalm, also als Wortteil einer festen, rituellen Begehung angesehen werden kann; vgl. jüngst auch CRÜSEMAN, a. a. O. S. 301 ff. Hinsichtlich der schwierigen Frage der Entstehungszeit sprechen traditionsgeschichtliche Indizien und die Aufnahme ägyptischer Topoi (s. unten Anm. 9) eher für vorexilische Zeit; die geistigen Konturen der Schöpfungstheologie dieses Psalms gehören zu dem Boden, auf dem Gen 1 erwachsen ist.

<sup>3</sup> In seiner sprachlichen Gestalt ist das Hymnuscopus komplex: Es finden sich Aussagen von Jahwe in 2. und 3. Person, partizipiale Aussagen und solche in finiten Verbformen. Problemverschärfend kommt hinzu, daß weithin ungeklärt ist, welche Sinn- und Zeitakzente mit der syntaktischen Gestaltung des Psalms gegeben waren, vgl. einzelne Klärungsversuche jetzt bei W. GROSS, Verbform + Funktion. Wayyiqtol für die Gegenwart, 1976 (s. Register). CRÜSEMAN (a. a. O. S. 286 ff.) schlägt vor, die stilistische Vielfalt aus der — nur in diesem Fall engen — Verschränkung zweier verschiedener Stilarten für Hymnen eines einzelnen zu erklären, die ihrerseits mit der traditionsgeschichtlichen Verschränkung unterschiedlich geprägten, religionsgeschichtlichen Materials — in dem Anrede-Abschnitt V. 20—30 ägyptischer Einfluß, sonst eher gemeinorientalische Elemente — zusammenhängt; doch auch in den völlig unägyptischen Versen 7—9 liegt Anredestil vor. Angesichts der offenen stilistischen Probleme des Psalms ist auch in den Fällen notwendiger Textverbesserungen (vgl. Komm.) schwer zu überzeugenden Lösungen zu kommen (s. aber unten Anm. 35).

sönlicher Zuwendung von elementaren Daseinsgegebenheiten vor und außer aller Verfügung des Menschen. Er sieht also die natürliche Welt nicht als etwas Neutrales, dem der Mensch gegenübersteht und gemäß eigener Zielsetzungen und Ansprüche darin allererst selbst Sinn und Wert zu verwirklichen hätte, sondern als Tun Gottes, der den Himmel ausspannt, die Erde gründet, die Flüsse auf ihren Weg schickt, Pflanzen wachsen läßt, Gestirne gibt — Tun Gottes, in sich sinnhafte und vertrauenerweckende, dem Menschen vorgegebene Einrichtungen<sup>4</sup>, die allererst Folgetaten der Wasser, der Pflanzen, der Tiere, der Menschen möglich machen, wie unser Psalm ausführt.

Woher weiß das der Sänger? Er weiß es nicht einfach aus mythischen Lehrtraditionen, die er gegen den Augenschein internalisieren müßte; er weiß es aus eigener und längst eingebrachter *Erfahrung*. Denn der Hymnus ist eine direkt erfahrungsbezogene, auch für neue Erfahrungen offene Gattung<sup>5</sup>, und all die vielen Details im Corpus des Psalms setzen nicht nur prägende, bewährte Gotteserfahrungen voraus, sondern nicht minder intensive, wir würden sagen nachgerade wissenschaftlich-beobachtende, erfahrungsbezogene Wahrnehmung, wie sie die Weisheit bereitstellte<sup>6</sup>. Wir treffen in Ps 104 also auf einen Menschen, der Erfahrungen im Umgang mit der natürlichen Welt gemacht hat, der diese Erfahrungen verarbeitet und ihnen standhält soweit, daß sie ihn überwältigen und beglückt hinreißen zum Lobpreis. Der Sänger gibt dieser Überwältigung Sprache und tritt an den Ort, wo Welterfahrung übergegangen ist in Rühmen Gottes, wo sich Weltansicht einzig noch als Lobpreis Gottes ausspricht und Welterscheinungen bis hin zum Wein Momente einzig göttlicher Darreichung von Welt sind.

<sup>4</sup> Sehr schön hat wesentliche Aussageintentionen von Ps 104 W. STOLZ (Gottes verborgene Gegenwart, 1976, S. 12 ff.) in seiner Meditation des Psalms erfaßt.

<sup>5</sup> Vgl. dazu die wichtigen Ausführungen von F. STOLZ, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem, BZAW 118, 1970, S. 80 ff. 220 ff.; ferner: O. H. STECK, Zwanzig Thesen als alttestamentlicher Beitrag zum Thema: „Die jüdisch-christliche Lehre von der Schöpfung in Beziehung zu Wissenschaft und Technik“, KuD 23, 1977, S. 278—299, dort S. 285 f. Anm. 17.

<sup>6</sup> Ps 104 steht, wie viele seiner Aussagen zeigen, auf der Basis der Jerusalemer Kulttradition, vgl. zu deren Erfassung im konzeptionellen Umriss O. H. STECK, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem, ThSt. 111, Zürich 1972, S. 9—51. Doch ist für seine konkrete Gestaltung in Materialien, Perspektive und Denkbewegung die Prägung durch die Weisheit Israels charakteristisch (V. 24 ausdrücklich in theologisch-resumierender Formulierung!), vgl. G. VON RAD, Hiob 38 und die altägyptische Weisheit, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament I, ThB 8, 1971, S. 262 ff.; Glaube und Weltkenntnis im alten Israel, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament II, ThB 48, 1973, S. 255 ff.; Weisheit in Israel, 1970, S. 202. 291; W. H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, 1974, S. 32 ff. 39 ff.; R. N. WHYBRAY, The Intellectual Tradition in the Old Testament, BZAW 135, 1974, S. 95 ff., und jetzt vor allem H.-J. HERMISON, Observations on the Creation Theology in Wisdom, in: Festschrift für S. Terrien (erscheint 1978).

Wie aber können Welt als Natur und Gott so erfahren und zur Sprache gebracht werden, wie es der 104. Psalm tut? Wir müssen den Aussagen des Psalms nähertreten und versuchen, die in ihnen waltende Sachperspektive noch weiter zu konturieren.

Zunächst im Blick auf das eigentümliche *Verhältnis von Gott und Welt*, wie es der Psalm faßt. Der Psalm sieht die natürliche Welt, so ergab sich, primär und auf ihrem wesentlichen Grunde als Geschehen, als weltüberlegenes Tun Gottes, und zwar allein Gottes; alles Weitere sind dadurch eröffnete Folgetaten. Den Sänger prägt also eine Weltsicht, in der jede numinose Einschätzung der Weltkräfte und jede dualistisch-göttliche Bewältigung der Antagonismen der natürlichen Welt ausgeschlossen sind. Diese Welt ist frei von allen chaotischen Gegenmächten; die Macht des Meeres, die die Erde bedroht, ist von Anfang an ein für allemal gebannt, wie V. 5—9 rühmt; Liwjatan, dieses bedrohliche, uns auch aus den ugaritischen Texten bekannte Chaoswesen, ist ein Geschöpf Gottes (!) im (!) Meer wie andere, dazu da — ungeheuerliche Aussage in der religiösen Umwelt Israels —, damit Jahwe sein Spiel mit ihm treiben kann (V. 26)<sup>7</sup>. Der Psalmist sieht also — man möchte sagen, wie wir — eine durch und durch „natürliche“ Welt, frei vom Kräftespiel numinoser Mächte, die besonderer Vorsicht und Bändigung bedürften, und dennoch keine lediglich säkulare Material- und Verwertungswelt, sondern eine Welt, vertrauenerweckend gegründet und dargereicht allein von Jahwe, und gerade darum befragbar und wahrzunehmen in einer Fülle von Einzelphänomenen und deren Zuordnungen, wie sie sich Erfahrung und Wissenschaft erschließen<sup>8</sup>. Aber eben nicht wie in unserer Wissenschaft

<sup>7</sup> Zu der von Haus aus westsemitischen (s. TH. JACOBSEN, *The Battle between Marduk and Tiamat*, JAOS 88, 1968, S. 104—108), an einem vom Meer ungefährdeten Lebensraum im Küstengebiet orientierten Vorstellung von der göttlichen Bändigung des Meereschaos, die sekundär in den mesopotamischen Bereich eindrang, im kanaanäischen Bereich weit verbreitet ist und über diese Vermittlung in Jerusalem auch Bestandteil israelitischer Tradition wurde, vgl. aus der zahlreichen Literatur etwa das Material bei STOLZ, a. a. O. S. 12 ff. 60 ff. 149 ff. 167 ff. 174 ff. und die Hinweise bei STECK, *Friedensvorstellungen* (s. Register sv. „Chaosbändigung“); zu ihrem Sinn in der Jerusalemer Tradition STECK, *KuD* 1977, S. 286 Anm. 19. In Ps 104, 5—9 ist das Geschehen als einmalige Tat am Anfang völlig entmythisiert (vgl. z. B. STOLZ, a. a. O. S. 174), entsprechend ist Liwjatan gemäß V. 26 ein Geschöpf Jahwes im Meer; vgl. zu Liwjatan H. GESE, *Die Religionen Altsyriens*, in: *Die Religionen der Menschheit*, Band 10/2, 1970, S. 3—232, dort S. 59 f.

<sup>8</sup> Diesen Zusammenhang hat jetzt H.-J. HERMISSEN in seiner Anm. 6 genannten Untersuchung herausgearbeitet. — Wie V. 24 als Resumé des Voraufgehenden zeigt, besteht das Weisheitliche in der Perspektive des Psalmisten keineswegs nur in der Kenntnis von Einzelphänomenen und deren sachbestimmter Auflistung, sondern im Erfahrungswissen der Beziehungen der Einzelphänomene zueinander als einer sinnvoll-zweckhaften, also für was etwas da ist, gut ist, so wenig das freilich den Akzent der Bewunderung meisterlichen Könnens im Schöpferwirken Jahwes (vgl. auch Jer 10, 12; Prov 3, 19 f.; 8, 24 ff.) ausschließt. Vgl. zu der weisheitlichen Erfassung der sinnvoll-zweckhaften Beziehungen



in empirischer Neutralität, sondern als Wahrnehmung von Akten und Folgeerscheinungen des Wirkens Jahwes. — Diese Sicht, ohne die auch alle neuzeitlich-säkulare Naturforschung nicht zu denken ist, ist religionsgeschichtlich ein eminenter Einschnitt. Israel hat in den einzelnen Naturerkenntnissen wie in der totalen Dimensionierung der Weltsicht zwar gewiß Wissen seiner Umwelt aufgenommen; im Falle von Ps 104 wurde bekanntlich lange Zeit geradezu mit einer Benutzung des berühmten ägyptischen Sonnenhymnus Amenophis IV./Echnaton gerechnet, was zugunsten eines kanaanäisch vermittelten Einflusses topischer Einzelzüge ägyptischer Schöpfungshymnen heute bestritten wird<sup>9</sup>. In der strikten Fas-

der Einzelphänomene zueinander z. B. 1 Kön 5, 13; Hi 38 ff. und dazu H. RICHTER, Die Naturweisheit des Alten Testaments im Buche Hiob, ZAW 70, 1958, S. 1—20; die Zahlensprüche Prov 30, 15 f. 18—20. 24—28. 29—31, aus der ägyptischen Weisheit etwa die Lehre für Merikare 130 ff. (Übersetzung durch H. BRUNNER in: W. Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, ATD Erg. Reihe 1, 1975, S. 72, vgl. dort auch die Belege S. 33. 35), ferner die Belege aus den Sargtexten und aus Pap. Boulaq, die S. HERRMANN (Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes, ThLZ 86, 1961, Sp. 413—424, dort Sp 421 f.) bietet.

<sup>9</sup>Neueste Übersetzung des Echnatonhymnus an Aton durch H. BRUNNER, a. a. O. S. 43—46; J. ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete, 1975, S. 215—221. Nach der Untersuchung von G. NAGEL, A propos des rapports du Psaume 104 avec les textes égyptiens, in: Festschrift für A. Bertholet, 1950, S. 395—403 wurden die Beziehungen des Textes zu Ps 104 jüngst mehrfach überprüft, vgl. K.-H. BERNHARDT, Amenophis IV. und Psalm 104, MIO XV, 1969, S. 193—206; B. CELADA, El salmo 104, el himno de Amenofis IV y otros documentos egipcios, Sef 31, 1971, S. 3—26; P. G. CRAIGIE, The Comparison of Hebrew Poetry: Psalm 104 in the Light of Egyptian and Ugaritic Poetry, Semitics 4, 1974, S. 10—21. Das Ergebnis ist die einhellige Bestreitung einer unmittelbaren literarischen Beziehung zwischen beiden Texten, meist mit einer Ablehnung der These kanaanäischer Vermittlung von Elementen der Amarnatheologie an Israel verbunden. So kann beim gegenwärtigen Forschungsstand nur mit größter Vorsicht geurteilt werden. Zutreffend dürfte nach dem über den Echnaton-Hymnus hinaus beigezogenen Material, wie es in der Ausgabe von ASSMANN jetzt breit zugänglich ist, sein, daß eine Direktbeeinflussung durch den Echnatonhymnus nicht in Frage kommt, wohl aber ausweislich der engen Detailparallelen Beeinflussung durch topische Einzelzüge ägyptischer Schöpfungshymnen. Daneben muß aber ebenso mit der Beeinflussung durch die Topik mesopotamischer Schöpfungshymnen gerechnet werden; die stilistische Gestalt des Psalms könnte mit diesen unterschiedlichen Einflüssen zusammenhängen (s. oben Anm. 3); vgl. das Material auch bei R. ALBERTZ, Weltschöpfung und Menschenschöpfung, 1974, S. 55 ff. (mesopotamische Gebete). 66 ff. (ägyptische Gebete); A.'s These, daß gerade die Züge gütiger Lebensgewähr Jahwes in den Schöpfungsaussagen auf letztlich ägyptischen Einfluß zurückgehen, wäre näher zu überprüfen (a. a. O. S. 107 ff.); daß sie in Israel „eine schmale zweite Schöpfungstradition“ darstellen, wie A. will, ist zweifelhaft und eher Sicht auf Grund herangetragener Frageraster. Historisch wird man bei dieser Beeinflussung des Psalmisten doch an Wissensübermittlung durch die kanaanäische Mischkultur seiner Umwelt, möglicherweise schon in israelitischer Adaption, zu denken haben. Daß sich die einzelnen topischen Einflüsse in dem Jahwehymnus Ps 104 im Sinne der Einzigkeit und Welttranszendenz Jahwes völlig gewandelt haben, ist in der religionsgeschichtlichen Untersuchung von Ps 104 seit GUNKEL (HK z. St.) mit Recht vielfach herausgearbeitet worden.

sung auch des Totalphänomens „Welt“ als „Natur“ in Abwehr aller dualistisch-polytheistischen Versuchungen und in der strengen Unterscheidung von Welt und Jahwe als ihres einzigen, transzendenten, göttlichen Gegenübers und der daraus resultierenden natürlichen Sicht der Welt hat Israel in Ps 104 wie in vergleichbaren Texten aber Eigenstes seiner angestammten, geschichtlich geprägten Jahwe-erfahrung der vorstaatlichen Zeit auch auf dem Felde einer total erfaßten, natürlichen Welt durchgehalten und zur Geltung gebracht. Die Folge dieser Abwehr alles numinos Dualistischen ist nicht eine beschönigende, nur noch Positives selektierende Weltsicht; die Folge ist aber ein Jahwe begegnendes Machterlebnis von Welt, in der auch das Sterben (V. 29), das Beben der Erde, das Ausbrechen der Vulkane Äußerung der weltüberlegenen Macht Jahwes sind (V 32)<sup>10</sup> und störend nur noch eine Gegenkraft in diesem Geschehen auftreten kann: der Mensch! Weswegen es in einer der Schlußbitten des Psalms heißt: „Verschwinden sollen die Sünder von der Erde und die Frevler sollen nicht mehr sein!“ (V. 35).

Freilich — das Positive dominiert in Ps 104; die Sicht der natürlichen Welt, die der Hymnus ausbreitet, ist Grund zu singen, zu Lobpreis, zur Freude — des Sängers (V. 34) wie Jahwes selbst (V. 31). Aber was ist das positiv Qualifizierende an diesem Geschehen, das von Jahwe ausgeht, das Einheit und Sinn der natürlichen Welt für die Perspektive des Sängers stiftet und in Ansehung der Welt zum Rühmen Gottes treibt? Der Psalm spricht von Taten Jahwes, einmalig am Anfang ein für allemal vollbrachter Taten wie die definitive Trennung von Erde und Meer (V. 5—9) oder die Erschaffung von Mond und Sonne (V. 19)<sup>11</sup>, und einer Fülle ständig vollbrachter Taten zu Wasserversorgung und Vegetation, zur Nahrungsvergabe für Tier und Mensch, Taten für Geburt und Tod, und all dieses Tun Jahwes ist für den Psalmisten Tun des Schöpfers: Von den „Werken“ Jahwes spricht er (V. 24. 31), von seinen „Schöpfungen“<sup>12</sup>, die die Erde erfüllen (V. 24); auch die Wendung „Herrlichkeit Jahwes“ (V. 31) ist hier wie oft in der geprägten Sprachwelt der Jerusalemer Kulttradition auf das Schöpferwirken bezogen<sup>13</sup>. Doch auch dieses Erfassen der natürlichen Welt als *Schöpfung* Jahwes ist jedenfalls für uns noch keine wirkliche qualifizierende Perspektive, die das Positive, zum Hymnus Treibende solcher Weltsicht suffizient begründet. Allzusehr sind in unserem Sprachgebrauch im Gefolge steril-apologetischer Konkurrenzkämpfe mit naturwissenschaftlichen Kosmo- und Biogenien Assoziationen eingerissen, die die

<sup>10</sup> Vgl. schon H. GUNKEL, HK z. St.

<sup>11</sup> Der präteritale Aspekt gilt für V. 19 auf jeden Fall, unabhängig davon, ob man pf. beläßt oder, wie meist, in part. (vgl. dazu CRÜSEMANN, a. a. O. S. 91 Anm. 2; 287 Anm. 2) ändert, vgl. zur partizipialen Fassung der Erschaffung der Gestirne auch Ps 136, 7. Vgl. auch unten Anm. 35.

<sup>12</sup> Lies Plural, vgl. Komm.

<sup>13</sup> Vgl. die Hinweise bei STECK, Friedensvorstellungen S. 15 f. Anm. 16; 28 Anm. 53 (dort auch zu den im folgenden analysierten Hauptabschnitten des Hymnuscopus); 42 f. Anm. 112.

biblischen Schöpfungstexte als naive Vorformen neuzeitlicher Naturwissenschaft sehen, so als ginge es hier intentional um die Ausfabulierung eines vorgeschichtlichen, de facto allem Wissen entzogenen Zeitraumes, in dem im Gewande von Schöpfungsaussagen erste Ursachen bestimmt oder Prototypen gegebener Weltphänomene ermittelt und mangels besseren Wissens eben damals noch auf einen Schöpfergott zurückgeführt werden. Doch schon ein ruhiger Blick auf Ps 104 sollte eines Besseren belehren. Was den Sänger zum Lobpreis treibt, sind doch nicht quasi-genetische Erkundungen über Herkunft und Anfänge von Welt und Mensch; was ihn treibt, ist vielmehr die Wahrnehmung der Tiefendimension seiner gegenwärtigen Erfahrungswelt, und was er ausspricht, sind doch Grundgegebenheiten auch der eigenen, selbst erlebten Welt, die sich niemand selbst schafft, die Dasein immer schon vor- und mitgegeben sind, die für Welt und Mensch im ganzen jetzt und immer schon gelten — nicht selbst geschaffen, nicht machbar, nicht in der eigenen Verfügung, sondern günstig und förderlich vorgegeben und eben darum als Gabe, als Tat Gottes erfahren!

Damit stehen wir vor der entscheidenden Frage: Was sind die erfahrbaren Grundgegebenheiten der natürlichen Welt, zu denen der Blick des Sängers durchstößt, *was qualifiziert ihm die natürliche Welt als Schöpfungstat Gottes*, die im Hymnus ihre sachgemäße Aufnahme findet, wenn es nicht einfach vorwissenschaftliche Rückführungen auf erste Anfänge und Ursachen in einem Schöpfergott sind?

Um hier Einsicht zu gewinnen, müssen wir nun das Corpus des 104. Psalms näher betrachten. Zunächst seinen Aufbau. Was der Sänger hier lobpreisend nachzeichnet, ist der Vorgang des Schöpferwirkens Jahwes, eines königlichen Wirkens. Er setzt dafür ein mit einer Majestätsprädikation Jahwes (V. 1b—2a)<sup>14</sup> und läßt das Hymnuscopus in V. 31 f. auch wieder einmünden in Majestätsausagen<sup>15</sup>. Dazwischen verfolgt er das majestätische Schöpferwirken ganz oben bei

<sup>14</sup> Vgl. mit V. 1b—2a Parallelbelege, die die Aussagen als Züge königlicher Majestät Jahwes (oft mit Bezug auf sein Schöpferwirken) zeigen: zur Größe Jahwes im Sinne der Erhabenheit Ps 95, 3—6; 96, 4—6; 135, 5—7; 147, 5 (Weisheit!). 8 f. 16—18; Jer 10, 6 f. (Weisheit!); s. dazu R. MOSIS in ThWAT I sv., besonders Sp. 927 f. 944 ff.; zu Pracht und Erhabenheit neben Psalmbelegen für die Einzelbegriffe vgl. für das Begriffspaar Ps 21, 6; 45, 4 f. (König); Jahwe als König Ps 96, 6; 111, 2; Hi 40, 10 (auch: Umkleiden, vgl. dazu noch Ps 93, 1; Jes 51, 9; 59, 17; 63, 1 f.); recht singular ist zwar nicht die Lichtvorstellung in Verbindung mit Jahwe (vgl. THAT, ThWAT sv.), wohl aber die Vorstellung vom Lichtmantel Jahwes (vgl. dazu W. H. SCHMIDT, Schöpfungsgeschichte S. 41 Anm. 4; S. AALEN in ThWAT I, Sp. 179).

<sup>15</sup> Die Kabod-Aussage prädiziert Jahwe, den Schöpfer, als König, vgl. Ps 24; Jes 6, 3; auch Ps 19, 2; 29, 9; s. den Hinweis oben Anm. 13; entsprechend sind Schöpferwirken und Schöpferwerke Jahwes in der Jerusalemer Tradition königliche Werke (vgl. Belege

Jahwe in seiner himmlischen Wohnstatt ansetzend in den drei großen kosmologischen Räumen, die sich dem Menschen darbieten: im überirdischen, vertikalen Bereich des Luftraumes (V. 2b—4) und sodann im horizontalen Bereich des Festlandes und des Meeres, wobei zunächst die einmalige grundlegende Tat fortan unbedrohlicher Geschiedenheit der Erdoberfläche vom Meer genannt wird (V. 5—9) und sodann das Festland für sich breit in V. 10—23 mit dem hymnischen Resumé V. 24, anschließend in Kürze das Meer (V. 25 f.)<sup>16</sup>. Doch ist das Hymnuscopus damit noch nicht an sein Ende gelangt; es schließt sich in gewichtiger Schlußstellung an der Abschnitt V. 27—30<sup>17</sup>, der sich wohl auf alle Lebewesen der Erde und des Meeres, ausweislich der Formulierungen aber vorab auf die Lebewesen

bei J. VOLLMER, *THAT I*, Sp. 369), und vielleicht verbinden sich mit der Freudeaussage auch königliche Assoziationen (vgl. z. B. Ps 21, 2; 63, 12); vor allem aber sind die Aussagen V. 32 im Jerusalemer Kontext als Äußerungen der souveränen Königsmacht Jahwes anzusehen, vgl. z. B. Ps 18, 8 ff.; 144, 5 f. und die Belege und Ausführungen bei J. JEREMIAS, *Theophanie*. WMANT 10, 1977, S. 21. 88 ff. 106. 123 f. 161. — So zeigt sich das Corpus von Ps 104 an exponierten Gliederungsstellen wie Eingang (V. 1b—2a), Teilresumé (V. 24; zu Weisheit im Blick auf den König Jahwe vgl. Ps 147, 5; Jer 10, 6 f.) und Abschlußresumé (V. 31 f.) geprägt von der — gut Jerusalemer — Vorstellung von der königlichen Majestät Jahwes, des Schöpfers, die in den dazwischen gebotenen Detailaussagen in Vorgängen konkretisiert wird.

<sup>16</sup> Daß V. 5—24 in der Erfassung des kosmologischen Raumes Erde einen eigenen Abschnitt bilden, zeigt schon das Leitwort Erde zu Beginn (V. 5) und am Ende in dem Resumé Vers 24; sein Auftreten V. 9 ergibt, daß der Teilabschnitt V. 5—9 allein die Aussagefunktion hat, die Erde als definitiv vom Meer unbedrohten Raum zu betonen. Erst V. 25 f. greift den Raum Meer auf, der im Zuge des V. 5—9 berichteten Geschehens entstanden war, und erfaßt ihn in einem sachlich und stilistisch von V. 24 wie von V. 27 geschiedenen, eigenen Abschnitt, wenn dieser auch seinerseits Entfaltung des übergreifenden Obersatzes V. 24a sein mag, der rückblickend an der Erde (V. 24b) und dann am Meer (V. 25 f.) konkretisiert wird. Bleiben V. 2b—4, deren Aussagen durch den gemeinsamen Bezug auf den überirdischen Bereich zusammengeschlossen sind, sachlich von V. 5 (Erde) ebenso geschieden wie schon stilistisch (V. 2 lies statt Part. vielmehr Impf., vgl. Komm.) von V. 2a. Obwohl das gesamte Hymnuscopus von Ps 104 die königliche Majestät Jahwes expliziert (s. Anm. 15), ist besonders in V. 2b—4 im Anschluß an die Majestätsprädikation V. 1b—2a auf Ausstattungen der Majestät Jahwes (Hochgemäcker, vgl. Ps 29, 10, zum Thronen Jahwes im Himmel vgl. z. B. Ps 2, 4; 11, 4; 103, 19; 123, 1; Jes 40, 22; Wagen, Boten, Diener zur Verfügung) abgehoben; Leitwort für diesen überirdischen Raum ist der erstgenannte Begriff Himmel. — Mit der Aufteilung der Schöpfungswelt in die Räume: Himmel—Erde—Meer greift der Sänger auf eine traditionelle Sicht zurück, vgl. die Hinweise bei O. H. STECK, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, FRLANT 115, 1975, S. 182 Anm. 771; 189 Anm. 799; 225 Anm. 921; s. auch H. H. SCHMID, *THAT I* sv. Sp. 230; M. OTTOSSON, *THWAT I* sv. Sp. 428. Zu erwägen ist, ob sich der Sänger für die Anlage seines Psalms unter anderem nicht auch im Blick auf die kosmologischen Räume an vorgegebene Prädikationsreihen anschließt; vgl. etwa für Himmel—Erde—Meer Ps 146, 6; Jes 51, 13. 15; s. auch Ps 89, 10—12; 135, 6; Neh 9, 6; für Himmel—Erde etwa Ps 96, 5. 10; 102, 26; Prov 3, 19 f.; Jes 40, 22; 42, 5; 44, 24; 45, 18; Jer 10, 12; 51, 15.

<sup>17</sup> V. 27—30 bilden einen Abschnitt für sich; mit dem Wunsch für Jahwe V. 31 beginnt etwas Neues. V. 27—30 hängen aber, wie die inhärenten Bezugnahmen zeigen,



der Erde bezieht<sup>18</sup> und Jahwe als den Spender des Lebens preist, seines Daseins, seiner Frist und seiner Versorgung mit Nahrung<sup>19</sup>. Hier stoßen wir also nun auf eine Grundgegebenheit, die für die Qualifizierung der natürlichen Welt als Schöpfungsgeschehen Gottes maßgeblich ist: Nicht die Perspektive der empirischen, immer schon vom Menschen gestalteten und geprägten Welt, aber auch nicht die Perspektive der allerersten Entstehung aller Weltphänomene, sondern ganz elementar die auf den Grund der Phänomenalität von Welt blickende Wahrnehmung von Leben bietet hier die tragende Kategorie sinnhafter Erfassung der natürlichen Welt als Schöpfung! Daß Lebendiges sich am Leben weiß, über dessen Dasein und Ende keiner selbst bestimmt, daß Lebendiges angewiesen ist auf ihm vorgegebene, aktuell gewährte Möglichkeiten, sich zu nähren und sein Leben zu fristen und damit auf eine Lebensausstattung, die sich Lebendiges im Grunde nie selbst schafft sondern als immer schon mitgegeben vorfindet, das zeigt sich hier als die Sachperspektive, die die natürliche Welt als Schöpfung

in sich zusammen und haben ausweislich der Formulierungen (Nahrung auflesen, Rückkehr zu Staub, Erneuerung des Erdbodens) mit Sicherheit nicht nur die unmittelbar zuvor genannten Lebewesen im Wasser im Blick, können also nicht einfach die Fortführung von V. 25 f. sein.

<sup>18</sup> Daß im Sinne des Psalms auch die Lebewesen im Wasser nicht aus dem „sie alle“ V. 27 ausgeschlossen sind, ergibt sich aus der Stellung von V. 27–30, aus der möglichen Funktion von V. 24 als Obersatz zu Erde und Meer (V. 24b–26), an den V. 27 anknüpft (s. oben Anm. 16), aus dem göttlichen Geschaffensein auch der Wassertiere (vgl. von Liwjanat V. 26 ausdrücklich) in V. 25 f., deren Gewimmel im großen Meer auch zu den Werken Jahwes (V. 31, Stellung!) gehört; der Parallelbeleg Ps 145, 16 spricht von allem, was lebt; vgl. damit die Bezeichnung *hājōt* für die Wassertiere in Ps 104, 25; schließlich finden sich auch in Ägypten Aussagen über die göttliche Lebensversorgung der Fische, die bei der israelitischen Rezeption gewiß nicht bestritten wurden, vgl. den Beleg bei SCHMIDT, Schöpfungsgeschichte S. 33. Der Anschauungs- und Erfahrungsanhalt von V. 27–30 ist aber zweifellos von den Lebewesen der Erde, Tiere und Menschen, genommen; vgl. auch Ps 136, 25; 145, 15 f.; 147, 8 f.; Hi 36, 31; Jes 42, 5 u. a.

<sup>19</sup> Die Anlage von V. 27–30 ist so gestaltet, daß Jahwe zunächst die Angewiesenheit aller zuvor genannten Lebewesen auf die Nahrungsversorgung prädiert wird (V. 27), was, fortgeführt über das Stichwort „geben“, in V. 28–29a antithetisch entfaltet wird, positiv in zwei parallelen Sätzen V. 28, negativ in V. 29a: wenn Jahwe seine segnend zugewandte Präsenz zeitweilig entzieht (vgl. zum Ausdruck Ps 13, 2; 22, 25; 27, 9; 30, 8; 44, 25 u. ö.) und die Kreatur durch Trockenheit, Mißernte usw. hungern läßt, dann gerät sie in Schrecken. In V. 29b–30 wird, syntaktisch homogen fortgeführt, dann in zwei antithetischen, jeweils dreigliedrig parallelen Aussagen Jahwe als der prädiert, der alles Leben vergibt und beendet; die Aussagen begegnen auch sonst des öfteren im Alten Testament (vgl. z. B. Gen 2, 7; 3, 19; Ps 33, 6; Hi 10, 9; 33, 4; 34, 14 f. u. ö.). — In diesem Rahmen kann nur darauf hingewiesen werden, daß die Perspektive göttlicher Vergabe von Leben und Lebensversorgung in V. 27–30 zahlreiche Parallelen in mesopotamischen und ägyptischen Hymnen hat und eingehender religionsgeschichtlich-traditionsgeschichtlicher Untersuchung bedürfte; es ist kaum zweifelhaft, daß die Lebensthematik in Ps 104 und verwandten Aussagen letztlich aus diesen Bereichen stammt.



sehen läßt — die Welt, in der Leben ist, Leben sich fristen kann und seine Zeit hat. Die Welt als Schöpfung Gottes sehen, das heißt gemäß diesem Abschnitt des Psalms das kontingente Wunder des Lebens wahrnehmen — sein Dasein, seine Versorgung, sein Maß in der Welt.

Schon die hervorgehobene Stellung dieses Abschnitts am Ende des Hymnuscampus läßt vermuten, daß „Leben“ nicht nur eine, sondern die wesentliche Sach- und Erfahrungsperspektive für das Psalmganze ist, die dem Sänger die natürliche Welt als Schöpfungswirken Jahwes erschließt.

Der voranstehende, kurze Abschnitt über das Meer (V. 25 f.) fügt sich dieser Perspektive unschwer ein. Es ist als Lebensraum gesehen für eine Unzahl von Lebewesen bis hin zu dem gebändigten Chaoswesen Liwjatan und für den Menschen, der es mit seinen Schiffen befahren kann<sup>20</sup>.

Leitet diese Sachperspektive aber auch die vorangehenden Abschnitte in dem großen Textbestand V. 2b—24? Wir wollen prüfen, ob dies der Fall ist, und dabei von vornherein in Erwägung ziehen, ob der Sänger im Ablauf seines Hymnus nicht ähnlich wie der Text Gen 1, der ebenfalls wesentlich von der Lebens-thematik bestimmt ist<sup>20a</sup>, neben der räumlichen Anordnung auch eine sachliche verfolgt dergestalt, daß in V. 2b—26 das Schöpferwirken hinsichtlich der Voraussetzungen und Bedingungen für Leben, also hinsichtlich der Möglichkeiten für Leben gepriesen wird, und in V. 27—30 sodann hinsichtlich des Lebens, seines Daseins, seiner Versorgung, seiner Frist in seinem aktuellen Bestand selbst<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Da die Schiffe natürlich nicht als Lebewesen aufgefaßt sind, scheinen sie hier zu stören, was der älteren Forschung Anlaß zu Konjekturen war; inzwischen wird unter Hinweis auf Parallelaussagen in der ägyptischen Hymnik mit Recht am gegebenen Text festgehalten. Das Meer (jam), wie es im Zuge der Bändigung des Chaosmeeres (tēhōm V. 6) nun neben der Erde entstanden war, wird in den parallelen šam-Sätzen V. 25b und V. 26 in zweifacher Hinsicht als Lebensraum erfaßt: zunächst für alle Lebewesen, die sich dort, klein und groß, in zahlloser Menge regen (vgl. zu rāmāš Lev 11, 46; Ps 69, 35), also ein kollektiv-pauschaler Aspekt, sodann Einzelgrößen, die im Wasser ihres Wegs ziehen (gemeinsames Prädikat!), der Liwjatan und die Schiffe, die dem Menschen das Meer als Lebensraum (Fischfang, Handel) erschließen.

<sup>20a</sup> Vgl. STECK, Schöpfungsbericht S. 199 ff.

<sup>21</sup> Charakteristisch für die Präzisierung Jahwes als Lebensspender in diesem Abschnitt ist nicht allein, daß Leben als elementarer Erfahrungswert immer vorgegeben ist und somit auf den Spender des Lebens weist, und ebenso Möglichkeiten, die Lebensraum und Nahrung bieten, wovon nicht V. 27—30, sondern das Voraufgehende handelt. Charakteristisch ist hier der Aspekt qualifizierter Zeit konkret-aktueller, kontingenter Lebensgewähr durch Jahwe! Der Sänger verbindet in seinem Hymnus nicht nur die Lebensmöglichkeiten (Räume, Nahrungsmittel) in ihrem Vorgegebenheit mit Jahwe, sondern hier nun das ständige Angewiesensein des Lebens in seinem konkreten Dasein, seiner Dauer und aktuellen Versorgung durch Nahrung mit Jahwe, in dessen Verfügung Lebenszeit ist.

Am schwierigsten ist dies beim ersten Abschnitt zu erkennen, der das Schöpferwirken im überirdischen, im Luftraum in Blick nimmt (V. 2b—4) und gemäß streng sachlicher und räumlich-vertikaler Anordnung gestaltet ist<sup>22</sup>. Es will zunächst scheinen, als sei hier nur Jahwes souverän-majestätisches Wirken im überirdischen Raum hervorgehoben, so daß einfach an Prädikations- oder Theophaniezüge ohne funktionalen Zusammenhang mit dem Folgenden gedacht werden könnte<sup>23</sup>. Man muß jedoch auf Bezüge in Formulierung und Vorstellung zum Folgenden achten, die Sachrelationen anzeigen: Das Ausspannen des Himmels dient zweifellos dem Zurückhalten der oberen Wasser im Blick auf die Bereiche unterhalb des Himmels<sup>24</sup>, wie es das Folgende selbstverständlich voraussetzt; Jahwes Hochgemächer in den oberen Wassern sind die Stätte, von der aus er die Berge trinkt (V. 13)<sup>25</sup>; Wolken und Wind sind für die Wasserversorgung der

<sup>22</sup> Zuerst genannt wird die sachlich erste Voraussetzung, das Ausspannen des Himmels wie eine Zeltdecke (V. 2b), das einen Bereich darüber und darunter abgrenzt; in vertikaler Abfolge wird sodann zunächst der Bereich darüber in Blick genommen, die Hochgemächer Jahwes in den oberen Wassern (V. 3a), anschließend im Bereich darunter in vertikaler Zubewegung auf die Erde Wolken (V. 3bα), Wind (V. 3bβ. 4a) und Blitz (V. 4b; lies mit 11QPs<sup>a</sup> *lôhätet*: „brennendes Feuer“; zu *’eš* für Blitzfeuer vgl. F. STOLZ in THAT I sv. Sp. 245; V. HAMP, ThWAT I, sv. Sp. 459).

<sup>23</sup> Das Neigen des Himmels (Ps 18, 10; 144, 5), die Erwähnung des Himmelspalastes (Ps 29, 10), das Fahren auf Wolken und Wind, die Blitze — alle diese Züge lassen sich außerhalb und innerhalb Israels als Theophanieelemente fassen, vgl. das Material bei JEREMIAS, Theophanie. Entsprechend wird Ps 104, 2—4 jüngst von N. C. HABEL, „He Who Stretches out The Heavens“, CBQ 34, 1972, S. 417—430 interpretiert, trotz der Entsprechung auch zwischen Ps 104, 32 und Ps 144, 5 schwerlich zurecht.

<sup>24</sup> Für den Sinn von V. 2b ist der Vergleich mit der Zeltdecke wichtig, was nth den eindeutigen Sinn „ausspannen“ (vom Zelt z. B. Gen 12, 8; 26, 25) zuweist, vgl. Jes 40, 22. Hier liegt also nicht ein Theophaniezug vor; vielmehr ist die Erschaffung des Himmels ausgesagt (so mit Recht JEREMIAS, a. a. O. S. 25 Anm. 2; 168 f.) wie ebenso Jes 40, 22; 42, 5; 44, 24; 45, 12; 51, 13. 15; Jer 10, 12; Sach 12, 1; vgl. auch Hi 9, 8, und zwar meist in komplementärer Verbindung mit der Erschaffung der Erde (vgl. Ps 104, 5!). Funktional steht dabei der gesicherte Wohnbereich im Vordergrund, zu dem neben dem festen Untergrund (Gründung der Erde) die schützende Bedachung (Zeltdecke) gehört, wobei für letztere nur an die V. 3a ausdrücklich genannten oberen Wasser gedacht sein kann. — Mit dem Ausspannen des Himmelszeltes ist für Ps 104 offenbar der Luftraum vom Wasser frei, die Wasser stehen unterhalb nur über die Berge, nicht aber bis an den Innenrand des Himmels; anders in Gen 1, wo der Luftraum erst zusammen mit der Erschaffung von Meer und Land frei wird, vgl. STECK, Schöpfungsbericht S. 87.

<sup>25</sup> Natürlich ist ganz offenkundig, wie sehr der Sänger zumal in V. 2—4 bewundernd auf den souveränen Umgang Jahwes mit Elementarphänomenen, die sich von niemand sonst dienstbar machen ließen, blickt; voller Staunen nennt er darum auch ein fast technisches Detail des Weltgebäudes an seiner höchsten Stelle: in den Wassern, in diesem haltlosen Element, hat Jahwe seinen Himmelsitz gezimmert! Die Bedeutung dieser Aussagen muß aber aus ihrer Stellung und Beziehung zum Ganzen der ausdrücklichen Aussagen des Psalms bestimmt werden, und dabei ergibt sich ein funktionaler Sinn dieser Tätigkeiten und Fähigkeiten Jahwes im Blick auf das Folgende!

Erde wesentlich<sup>26</sup>, die in V. 13b ff. im Blick ist; die V. 4b genannten Blitze schließlich setzt Jahwe bei der Bändigung der Chaoswasser ein (V. 7), durch die er für Erde und Meer eine definitive Trennung schafft<sup>27</sup>. Der Abschnitt erfaßt also Tätigkeiten und Fähigkeiten des Schöpferwirkens Jahwes im überirdischen Raum, die als Voraussetzung für seinen weiteren Ablauf, wie ihn das Folgende sieht, wesentlich sind. Mit diesem Folgenden hat somit auch V. 2b—4 an der Schöpfung qualifizierenden Lebensthematik teil<sup>28</sup>.

Unter dem Aspekt sukzessiver Sachanordnung, die den Sänger leitet, wird unschwer verständlich, daß er vom überirdischen Bereich nicht sogleich die Bereiche Erde und Meer je für sich und abgesehen voneinander aufnehmen kann; Voraussetzung dafür ist ja allererst ihre definitive Trennung, die der Sänger im folgenden Abschnitt V. 5—9 als einen vorlängst erfolgten Machakt Jahwes zunächst breit und nachdrücklich hervorhebt. Ziel der Aussage ist gemäß V. 5, der durch V. 6—9 mit dem Aufbau überlegter Entsprechung<sup>29</sup> in Aufnahme der ver-

<sup>26</sup> Vgl. zu Wolken—Wind—Regen: 1 Kön 18, 44 f.; Ps 135, 7; 147, 8, 18; Hi 5, 10; 26, 8; 28, 25 f.; 36, 27—29; 38, 25—28. 34. 37 f.; Prov 3, 20; 16, 15; Pred 11, 3; Jes 5, 6; Jer 10, 13.

<sup>27</sup> Wie ein Teil der Anm. 26 genannten Belege zeigt, sind auch die Blitze für den Regen wichtig; in ausdrücklichem Bezug stehen sie in Ps 104 zu V. 7b, Jahwes Bändigung des Wasserchaos unter Einsatz einer Gewittertheophanie (s. z. B. Ps 77, 17—19), vgl. dazu STOLZ, Strukturen S. 64; STECK, Friedensvorstellungen S. 18 f. Anm. 25.

<sup>28</sup> Hier ist zu bedenken, daß die Gestaltung von Ps 104 offensichtlich in Zusammenhang mit israelitischen Prädikationsreihen — von den überaus wichtigen mesopotamischen und ägyptischen einmal abgesehen — steht, die die Erschaffung des Himmels (V. 2b) mit oder ohne weitere überirdische Erscheinungen (V. 3—4) und die Erschaffung der Erde (V. 5—9) zusammen mit Aussagen bieten, die thematisch und im Detail ihre Entsprechung in Ps 104, 10—32 haben z. B.: Jes 42, 5 (vgl. Ps 104, 2. 5. 14. 29 f.); 45, 18 (vgl. Ps 104, 2. 5. 10 ff. Erdbewohner); Jer 10, 12 f. (vgl. Ps 104, 5. 9. 2. 3 f.); Sach 12, 1 (vgl. Ps 104, 2. 5. 29 f.); Ps 65, 7 ff. (vgl. Ps 104, 8. 9. 20—23. 10—18); 74, 13 ff. (vgl. Ps 104, 5—9. 10—12. 19—23. 9. 19a); 90, 2 f. 5 f. (vgl. Ps 104, 5. 8 f. 29b—30); 135, 7 ff. (vgl. Ps 104, 3. 13b. 4. 13b. 3 f.); 136, 5 ff. (vgl. Ps 104, 2. 5—9. 19. 27 f.); 147, 8 ff. (vgl. Ps 104, 3. 13b. 14. 27 f.); Hi 36, 27 ff. (vgl. Ps 104, 3—4. 27 f.); 38, 4 ff. (Ps 104, 5—9). 25 ff. (Ps 104, 3 f. 10 ff.). 39 ff. (Ps 104, 20—22. 27 f.).

<sup>29</sup> Es entsprechen sich folgende Aussageglieder: V. 6a und V. 9 Beziehung Wasser/Erde vorher und nachher, V. 6b und V. 8 Beziehung Wasser/Berge vorher und nachher, dazwischen steht V. 7, die diese Änderung bewirkende Tat Jahwes samt der Reaktion der Wasser. Aus dieser Anlage ergibt sich, daß 1. V. 6—9 Entfaltung des voranstehenden V. 5 sind, zu dem V. 9 mit dem Stichwort Erde zurückkehrt; 2. in V. 8 Berge (in V. 6b vom Wasser bedeckt, hier steigen sie nach der Flucht der Wasser [V. 7] auf) und Täler Subjekt sein müssen (s. unten Anm. 31). Die kosmostatische Vorstellung, wie sie sich z. B. auch aus Ps 46, 3 f. erkennen läßt, ist die, daß die Berge, solange das Chaosmeer sie und die ganze Erde bedeckt, kein stabiles Fundament haben und mit ihnen die durch sie verankerte Erdscheibe ebenfalls nicht, daß beide vielmehr durch das Unge-stüm des Chaosmeeres (über und unter der Erdscheibe) wanken. Durch Jahwes Tat, sein zorniges Anschreien der Wasser (g'r, vgl. Jes 17, 13; Nah 1, 4; Ps 18, 16 und dazu A. CAQUOT, ThWAT II sv. Sp. 53 f.) in Gestalt einer Gewittertheophanie (s. oben

breiteten Vorstellung von der Bändigung der Chaoswasser<sup>30</sup> erläutert wird, durch Zurückdämmung der Wasser die Erstellung der Erde als stabiler Bereich, in dem sich Berge gehoben und Täler abgesenkt haben<sup>31</sup> — natürlich als Bereich und Räume für Leben, wie es das Folgende aufnimmt<sup>32</sup>. Wie das bei seiner Erschaffung entstandene, gebändigte Meer (V. 9. 25 f.), so ist auch der Weltraum der Erdoberfläche eben als von Gott gewährleisteter Lebensraum Indiz der natürlichen Welt als Schöpfung und Erweis der königlichen Schöpfermacht Jahwes, wie das Folgende ausführt.

Bleibt diese Erfassung des Weltraumes Erde selbst zu prüfen, die der Sänger in V. 10—24 breit zur Sprache bringt. Daß auch hier dieselbe thematische Perspektive waltet, ist rasch zu erkennen, wenn man beachtet, was der Sänger hervorhebt: verschiedene Lebensräume auf der Erde für verschiedene Lebewesen, Tiere und Menschen, und im Blick darauf Tätigkeiten des Schöpfers, die ermöglichen und gewährleisten, daß diese Räume hinsichtlich Bestand und Nahrungsdarbietung Lebensräume sind; Bedingungen und Voraussetzungen für Leben auf der Erde als Tun des Schöpfers sind hier also die leitende, sachliche Hinsicht. Schwieriger ist jedoch zu erkennen, wie dieses Schöpferwirken zur Lebensversorgung in Lebensräumen auf der Erde vom Sänger hier in Ablauf, Anordnung und Detail erfaßt ist, zumal sich gattungsmäßige und stilistische Einschnitte nicht sicher erheben lassen<sup>33</sup>. Doch kann folgende Beobachtung hier weiterhelfen: Wie Sachentsprechungen oder gar aufgegriffene Bezugsworte zeigen, geht der Sänger in kreisender Aussagebewegung vor; Anfangsaussagen werden in Folgeaussagen entfaltet, die schließlich zum Anfang zurückkehren, wie wir es schon in der Anlage von V. 5—9

Anm. 27), flohen die Chaoswasser aus dem Erdbereich; jetzt steigen die Berge auf und senken sich die Täler ab (vgl. zu dieser Übersetzung auch S. TALMON in ThWAT II sv. Sp. 473; HERMISSON, Terrien-Festschrift; zur Erschaffung der Berge vgl. Ps 90, 2; Prov 8, 24 ff.; Jes 40, 12) an den Ort, an den Jahwe sie fundamentierte hat (so HERMISSON a. a. O.). Diese unterirdische Verankerung der Berge (vgl. Dtn 32, 22; Jona 2, 7) ist kosmologisch überaus wichtig, denn eben die Berge sind die Grundfesten der Erde (vgl. 1 Sam 2, 8; Ps 18, 8. 16; 65, 6 f.; 75, 4; Hi 9, 5 f.; 38, 4—6; Prov 8, 25. 29), mit Hilfe derer Jahwe die Erde gründet (Ps 24, 2; 78, 69; 89, 12; 102, 26; Hi 38, 4; Prov 3, 19; Jes 48, 12), so daß sie nicht wankt; damit aber wendet sich der Abschnitt in V. 8 zu V. 5a zurück, während V. 9 die definitive Trennung der verdrängten Wasser von der Erde betont (vgl. Hi 26, 10; 38, 10 f.; Prov 8, 29; Jer 5, 22), womit die Rückwendung zu V. 5b gegeben ist.

<sup>30</sup> Vgl. die Hinweise oben Anm. 7.

<sup>31</sup> V. 5—9 hat sich (vgl. Anm. 29) in Aussagefolge und Vorstellungsgehalt als überaus planvolle Anlage erwiesen; Aufbau und Vorstellungsgepräge verbieten es, V. 8 die Wasser als Subjekt anzusehen; gegen GUNKEL, HK z. St.; H.-J. KRAUS, BK z. St.; M. DAHOOD, AnChB z. St.; A. A. ANDERSON, NCentB z. St.; E. F. SUTCLIFFE, VT 2, 1952, S. 177—179.

<sup>32</sup> Vgl. Erde V. 5. 9 mit V. 13. 14. 24; Berge V. 8 mit V. 13. 18; Täler (zwischen Bergen) V. 8 mit V. 10 (Bachtäler).

<sup>33</sup> Vgl. oben Anm. 3.



angetroffen haben<sup>34</sup>. Dann ergeben sich als Unterabschnitte: V. 10—12, der die Flußläufe mit ihren Ufern im Blick hat; V. 13—18, der die Berge und Kulturlandgebiete der Erde abseits der Flußläufe betrachtet, oben mit den Bergen beginnend (V. 13a), dann breit den Kulturlandgebieten zugewandt (V. 13b, entfaltet in V. 14 f.) und dann schließlich über die hohen Bäume (V. 16 f.) wieder zu den Bergen zurückkehrend; ganz entsprechend V. 19—23, der die Bedeutung der Zeiten für die Nahrungsversorgung thematisiert, wieder oben mit Mond und Sonne beginnend, wobei erneut das Zweitgenannte (vgl. V. 13 Ende), hier die Sonne mit dem Wechsel von Tag und Nacht, zunächst entfaltet wird (V. 20—23), während die kreisende Rückkehr zum Mond (V. 19a) in V. 23 zwar nicht explizit formuliert, aber, wie wir sehen werden, doch sachlich durch zwangsläufige Assoziationen voll gegeben ist. Diese drei Unterabschnitte bestätigen sich durch zwei weitere Beobachtungen. Einmal: Sie setzen jeweils an einem hochgelegenen Schöpfungsphänomen an: den Quellköpfen der Flüsse in den Bergen, den Himmelsreservoirn zur Wasserversorgung der Erde durch Regen, an Sonne und Mond und nehmen damit an der Vertikalbewegung teil, die für die Gestaltung des Psalms überhaupt wichtig ist. Zum anderen: Sie haben jeweils auch sachlich einen eigenen Akzent — thematisch an V. 5—9 anschließend handelt V. 10—12 zunächst von der Wasserversorgung der Erde durch Flüsse und ihre Bedeutung, V. 13—18 von der Bedeutung, die der Regen für die Wasserversorgung der Erde hat, und schließlich V. 19—23 von der Bedeutung der Zeiten für die Nahrungsversorgung, wobei die Wasserversorgung V. 10—18 Voraussetzung für die zeitgerechte Nahrungsbeschaffung in V. 19—23 ist, und zwar V. 10—12 für die wilden Tiere (V. 20—22), V. 13b—15 für den Menschen (V. 23)<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Vgl. oben Anm. 29.

<sup>35</sup> Ist diese Bedeutung von Voraussetzung und Folge für die Abfolge der Aussagen erkannt, dann kann von einer Doppelung bestimmter Themen des Psalms, die gar auf die Benutzung zweier verschiedener Quellen wiese (so CRÜSEMANN, Studien S. 287 Anm. 3), keine Rede sein. — Gemäß den oben gegebenen Bestimmungen für die Untergliederung V. 10—12. 13—18. 19—23 ist STECK, Priesterschrift S. 201 Anm. 843 zu präzisieren; die Kommentare geben nicht selten eine ähnliche Gliederung, bleiben dabei jedoch deskriptiv und werden der Funktion in der Aussageabsicht des gesamten Hymnuscopus nicht ansichtig. — Angesichts dieser an sachlichen Beobachtungen gewonnenen Untergliederung, die jedenfalls in V. 10 und 13 partizipal einsetzt, während die jeweils anschließenden Aussagen in V. 10—12 und V. 13—18 (und innerhalb noch einmal V. 14—15) kreisende Entfaltungen und Ausführungen sind, ist doch zu fragen, ob die tragenden, die Majestätsprädikation V. 1b—2a entfaltenden Grundaussagen des Hymnuscopus in V. 2b—23 nicht die Partizipialaussagen (mit oder ohne weitere Ausführung) V. 2b. 3. 4. 10. 13 sind, zu denen auch gegen MT V. 5 (Gründen der Erde partizipial auch Jes 51, 13; Ps 136, 6) und V. 19 (Erschaffung der Gestirne partizipial auch Ps 136, 7 f.; Jer 31, 35) als Partizipialaussagen zu rechnen wären, die in V. 6—9, wie sich sachlich bereits ergeben hat (s. Anm. 29), bzw. in V. 20—23 ihre kreisende Entfaltung erfahren. Trifft dies zu, kommen wir mit anderen Gründen zu Einsichten zurück, die schon H. GUNKEL zu Ps 104 vorgetragen hat (Einleitung in die Psalmen,



Werfen wir nun einen Blick auf diese Unterabschnitte im einzelnen.

Voran stehen die Flußläufe von ihren Quellen in den Bergen bis in die Täler. Jahwe hat sie auf der Erde gegeben; sie bilden Lebensräume für die Tiere der freien Wildbahn und für die Vögel an ihren Ufern, damit sich diese Lebewesen lebensversorgend an ihnen tränken können (V. 10—12)<sup>36</sup>.

In V. 13—18 schaut der Sänger die Kulturlandgebiete der Erde, die nicht durch Flüsse mit Wasser als der elementaren Bedingung für Leben versorgt sind, als Räume für Lebewesen, Tiere und Menschen, die sich vorab von pflanzlicher Nahrung nähren. Hier schafft Jahwe die elementaren Lebensbedingungen durch Spendung des Regens (V. 13) und Gabe der Vegetation (V. 14), und dadurch sieht der Sänger Lebensräume von Jahwe gewährleistet, die Voraussetzung und Ermöglichung für Leben bieten. Er sieht die Berge über den Wolken, die Jahwe aus den höchsten Wassern bei seinem himmlischen Palast trinkt (V. 13a; vgl. V. 3), damit die Tiere des Gebirges leben können (V. 18); er sieht die Erde mit ihren hohen Bäumen als Lebensbereich für Vögel wie den Storch (V. 16 f.) und die Erde mit ihrem Weide- und Ackerland (V. 13b—15), die sich aus den Wolken mit Regen sättigt (V. 13b; vgl. V. 3 f.)<sup>37</sup>, damit die Erde auch hier Lebensraum sein kann, auf dem sich Vieh (V. 14a) und Menschen — diese mit Brot, Wein und Öl — (V. 14b—15) für ihr Leben versorgt finden<sup>38</sup>.

Im letzten Unterabschnitt V. 19—23 schaut der Sänger abermals nach oben und nennt Jahwes Erschaffung von Mond und Sonne als Gabe von Zeitrhythmen auf der Erde, die — der Sachperspektive des Psalms völlig konform — wesentliche

<sup>36</sup>1966, S. 45.57; HK S. 447). Angesichts dessen kann weitergefragt werden, ob dem Sänger nicht eine partizipiale Reihe vorlag, die er dann in Kenntnis weiterer Reihenbildungen (s. oben Anm. 16.28) erweitert und ergänzt hat.

<sup>36</sup> Vgl. auch Ps 74, 15; Prov 8, 24.

<sup>37</sup> V. 13b muß verbessert werden, vgl. Komm. Deutlich ist aus der Anlage des Corpus und des Abschnitts V. 13—18, daß auch hier wie in V. 13a von der Wasserversorgung durch Regen die Rede sein muß; empfangen die Berge V. 13a den Regen aus den oberen Wassern bei Jahwes Hochgemächern (V. 3), so hier die Erde (im Unterschied zu den Bergen als das Kulturlandgebiet gefaßt; vgl. M. OTTOSSON, ThWAT I sv. Sp. 428 f.) wie sonst gewiß aus den Wolken (V. 3 f.), vgl. die Belege Anm. 26. Für eine gesicherte Rekonstruktion des hebräischen Textes gibt es jedoch keine klaren Anhaltspunkte, vgl. die Vorschläge in Komm.; vielleicht sollte man B. DUHM folgen (KHC z. St.), der *mippākāw* „aus seinen Krügen“ verbessert, vgl. Hi 38, 37 sowie 26, 8; 36, 27 f.; Ps 33, 7 und dazu G. FOHRER, KAT z. St. — Hinter V. 13 steht offenbar genaue Naturbeobachtung, derzufolge die Berge, die über die Wolken ragen, den notwendigen Regen nicht aus den Wolken erhalten, sondern aus den oberen Wassern bei Jahwes Hochgemächern über dem Himmelszelt, während das tieferliegende Kulturland den Regen aus den Wolken unterhalb des Himmelszeltes (V. 3 f.) empfängt; vgl. zu dieser Differenzierung auch Hi 38, 25 mit 38, 37 und dazu FOHRER z. St.

<sup>38</sup> Zu V. 13—18 vgl. z. B. Ps 50, 10 (?); 65, 10—14; 135, 7; 147, 8—9. 14. 18; 148, 9 f.; Hi 38, 25—28. 34. 37 f. 39—41; 39, 5 ff.; Jes 42, 5.

Räume, und zwar Zeiträume für die Nahrungsversorgung von Lebewesen, der wilden Tiere und der Menschen gewährleisten. Schon dieser Sachkontext zeigt, daß im Sinne des Psalms der Mond gegeben ist zur Bestimmung der Zeiten natürlich des landwirtschaftlichen Jahres, so daß die V. 23 genannte Feldbestellung des Menschen (vgl. V. 14b—15) sachlich durchaus eine Rückwendung zu V. 19a einschließt<sup>39</sup>. Die Sonne ist von Jahwe der Erde gegeben, wie der Psalm ausdrücklich sagt, hinsichtlich des mit ihr gewährleisteten Wechsels von Tag und Nacht, wobei die Nacht gesehen ist als der Raum, in dem die wilden Tiere ihr Leben durch von Gott für sie vorgesehene Nahrung fristen können (V. 20—22), der Tag hingegen als der Raum, in dem der Mensch — von wilden Tieren unbedroht — in der Feldarbeit (V. 14 f.) für die Versorgung seines Lebens tätig sein kann (V. 22 f.)<sup>40</sup>.

Blicken wir zurück. Im Durchgang durch das große Hymnuscopus des 104. Psalms hat sich gezeigt, welche die wesentliche Sachperspektive ist, die dem Sänger die natürliche Welt als Schöpfungswirken Jahwes erschließt. In der Selbsterfahrung des Lebens in seiner Kontingenz und elementaren Sinn- und Werthaftigkeit sieht er die natürliche Welt unter vollem Einfluß des Menschen als ein Geschehen stetiger Zukehr Jahwes, des Schöpfers, das allem Dasein immer schon vorgegeben ist und Leben, Lebensraum, Lebensversorgung und Lebensfrist für alles Lebendige darreicht. In diesem Sinne ist Welterfahrung Gotteserfahrung,

<sup>39</sup> Der Abschnitt V. 19—23 sieht Jahwes Erschaffung der Lebensbedingungen nun hinsichtlich der Bedeutung der Zeitrhythmen als Lebensbedingung und führt damit hin zu V. 27—30, wo der Aspekt qualifizierter Zeit göttlicher Gabe von Leben und Nahrung waltet, wie wir sahen. Auch V. 19—23 ist an dieser Stelle vom Sänger in wohlüberlegter Anordnung geboten: Bevor hier von der Bedeutung der Zeiten für das Leben wilder Tiere (V. 20—22) und für Pflanzenwuchs und Feldbestellung (V. 23) gesprochen werden kann, müssen zuvor die Voraussetzungen dafür genannt sein — die Erde als Lebensraum (V. 5—9), die Wasserversorgung für diese Tiere (V. 10—12) und für Pflanzenwuchs und Feldbestellung (V. 13b—15). Ist diese Anlage von Ps 104 gesehen, dann ergibt sich, daß die Nennung der Gestirne erst nach den Pflanzen hier so wenig wie Gen 1 (vgl. dazu STECK, Schöpfungsbericht S. 201 ff.) ein Problem ist; die (uns!) auffallende Abfolge ist weder überlieferungsgeschichtlich noch religionsgeschichtlich (so ALBERTZ, Welterschöpfung S. 224 Anm. 122), sondern durch die überlegte Sachperspektive bedingt. Diese Sachperspektive in der Anlage des Psalms im allgemeinen und in V. 19—23 im besonderen erfordert aber für V. 19a ein ihr konformes präzises Verständnis. Die Erschaffung des Mondes zur Bestimmung der Zeiten kann in diesem Sachkontext gewiß nicht die Festzeiten, sondern nur die festen Zeiten des landwirtschaftlichen Jahres, die sich mit Hilfe des Mondes bestimmen lassen, meinen, also konkret die Monate, vgl. Ex 23, 15; 34, 18; ihre wesentliche Bedeutung für die landwirtschaftliche Zeitordnung ist evident; vgl. die althebräischen Monatsnamen, den Bauernkalender von Gezer (KAI 182) und s. dazu A. STROBEL, BHH Sp. 1232 ff.; R. NORTH, ThWAT II Sp. 765 f. Vgl. zur Sache z. B. auch: Gen 8, 22; Ps 65, 12; 74, 17; Jer 5, 24; spezieller ist das Verhältnis Jahreszeit—Gestirne in Am 5, 8 bestimmt, vgl. K. KOCH, Die Rolle der hymnischen Abschnitte des Amos-Buches, ZAW 86, 1974, S. 504—537, dort S. 517 ff.

<sup>40</sup> Zu V. 19—23 vgl. z. B. auch: Ps 65, 9; 74, 16; 136, 7—9; 147, 9; Hi 38, 39 ff.

und zwar Erfahrung der welt- und menschenüberlegenen Macht, des Könnens und der Wohltat Gottes zugunsten allen Lebens, die im Lobpreis zu sachgemäßer Erfassung findet.

Diese Perspektive, so einfach sie uns scheinen mag, ist doch nicht ohne kritische Kraft und nachdenkenswerte Impulse für unsere gängige Weltsicht heute. Fühle sich niemand lächelnd überlegen gegenüber dem antiken, zwei- oder dreistöckigen Weltbild, das der Psalm natürlich voraussetzt; es ist Ausdruck ganzheitlicher, qualitativer, existentiell bedachter Welterfahrung mit inhärenten Sinn- und Wertbezügen; mag da der Himmel oben und die Erde unten sein — wo wären sie für menschliche Wahrnehmung und ganzheitlich in Welt gebettete Erfahrung auch sonst —, in seiner Ganzheitlichkeit und Sinnqualität ist dieses Weltbild unserem sektoral-naturwissenschaftlichen, unserem neutral-kausalen Weltbild immer noch weit überlegen! Ist es nicht ein Gewinn, eine Konzeption zu sehen, in der sich schrankenlose Weltverwertung des Menschen auf Kosten des Lebens kritisch erkennen läßt und statt dessen eine Sicht dargeboten wird, in der Mensch und Natur wie in Ps 104 in der Einheit eines vorgegebenen Geschehens zusammengeschlossen sind, in dem der Mensch Leben neben anderem Leben und sein Bereich Raum neben anderen Lebensbereichen ist? Ist es nicht Gewinn, Mensch und Natur im Rahmen nicht einer vom Menschen für sich gesetzten, sondern einer vorgeordneten Qualität von Welt zu sehen, die ihr der Schöpfer zugunsten allen Lebens verliehen hat und an der auch der menschliche Umgang mit der Natur Norm, Maß und Grenze finden muß? Also statt der autonomen, sich stetig steigernden Verwertung der Natur als verfügbarer Materialwelt Orientierung an dem Sinnkriterium des Lebens, das sich Selbsterfahrung und Naturerfahrung als Indiz elementarer Zuwendung Gottes erschließt, den Menschen von Naturmächten befreit, aber ihn vor sich selbst bindet in dem Handlungsziel der Fristung menschlichen Lebens unter möglichster Wahrung des Lebensrechtes außermenschlichen Lebens, eingefügt in das Schöpferwirken Gottes<sup>40a</sup>.

Muß nicht Theologie versuchen, Impulse aus den alttestamentlichen Schöpfungstexten motivierend in und außerhalb der Gemeinden zur Geltung zu bringen, solange Gott der natürlichen Welt Frist gibt, auch wenn ihr im Lichte Christi weder dieses Leben noch diese Welt ein letzter Wert sind? Die verantwortliche Aufnahme dieser Impulse heute wird gewiß zu Erweiterungen ihrer Wahrheitsgestalt gegenüber den alttestamentlichen Aussagen führen — zu different sind längst die Ausgangsgegebenheiten geworden: Psalm 104 rechnet mit einer Gesellschaft, die auf agrarischer Selbstversorgung basiert, in der Mensch und Tier sehr

<sup>40a</sup> Vgl. dazu jetzt eingehend O. H. STECK, *Welt und Umwelt*, Biblische Konfrontationen, Kohlhammer Taschenbücher Bd. 1006, 1978.

unmittelbar von der Natur leben, mit einer Bevölkerungsdichte mit auskömmlichen Lebensressourcen und fraglos beschaffbarem Bedarf an Rohstoffen und Energie; der Psalm steht nicht vor Wechselbeziehungen zwischen Industrialisierung, Lebensressourcen, Bevölkerungswachstum auf der einen und inzwischen unverzichtbaren Lebensstandards über die antik-alttestamentlichen Anforderungen hinaus; er kennt überhaupt noch nicht das Überlebensproblem menschlicher Verantwortung für die Erhaltung der Schöpfungswelt, wie es sich heute unausweichlich durch die zerstörenden Eingriffe des Menschen in die Natur und ihren Lebenssinn auf Grund gesteigerter, aber auch übersteigerter Lebensansprüche stellt. Ps 104 drängt uns nicht in eine illusionäre Verzichtwelt antiker Lebensverhältnisse; er ermächtigt und verpflichtet uns aber, über schöpfungsgemäße Aktualisierungen von Lebensqualität für alles Leben nachzudenken in einer Perspektive, die Mensch und Natur unter dem gültigen Maß gemeinsamen Lebensrechtes zusammensieht, weil Leben auch in diesem Psalm schon keineswegs nur auf den physischen Aspekt von Leben und seine biologischen Überlebensbedingungen reduziert ist — die versorgten Vögel singen aus dem Gezweig der Uferbüsche (V. 12) und zum Leben des Menschen gehört Freude! So tränkt Jahwe die Erde und läßt Grün aus ihr hervorgehen, damit dem Menschen nicht nur Feldfrucht, Brot gegeben sei, sondern neben der Wohltat des Öls zum Salben des Angesichts eben auch „Wein, der das Menschenherz erfreut“ (V. 15).

Auf den Wein in Ps 104 wollen wir, wie es dem Titel unserer Vorlesung und der Landschaft hier gemäß ist, zum Beschluß noch etwas genauer achten.

Wenn der Sänger unseres Psalms auf den Wein blickt, so sieht er ihn in dem Abschnitt V. 13—18 nach allem, was wir ausgeführt haben, als Teil der göttlich gewährten Lebensversorgung des Menschen, wie es der Bedeutung des Weines als eines der Grundnahrungsmittel in Palästina entspricht; auch andernorts im Alten Testament wird Wein ja zusammen mit Feldfrucht, Brot und Öl zu den elementaren Lebensbedürfnissen des Menschen gerechnet<sup>41</sup>. Daß Wein für den Menschen da ist, weil Jahwe Weinstöcke mit Reben wachsen läßt und Wasser des Regens zum Gedeihen gibt, ist dem Sänger eines der Anzeichen des Schöpferwirkens, das Leben schafft und versorgt. Wir sagten schon, daß sich die Perspektive dabei nicht lediglich auf das Überlebensnotwendige konzentriert: Leben des Menschen ist dem Psalmisten mehr als nur physisch Überleben, Leben ist nicht Leben ohne Freude! Und um Freude zu bringen, ist dem Menschen der Wein gegeben. Sehr überlegt spricht der Psalm davon, daß der Wein nicht einfach den Menschen,

<sup>41</sup> Vgl. etwa Dtn 8, 7—10; Pred 9, 7—8. — Zum Wein im Alten Testament vgl. den schönen, allseitig informierenden Aufsatz von W. DOMMERSHAUSEN, Der Wein im Urteil und Bild des Alten Testaments, TTZ 84, 1975, S. 253—260.



sondern das Menschenherz erfreut, also nach den vielseitigen Aspekten des hebräischen Grundwortes<sup>42</sup> den ganzen Menschen in allen Dimensionen des Daseins. Daß der Wein als Gabe des Schöpfers den Menschen in seiner Ganzheit zur Freude bringt, meint gewiß nicht die betäubende, den Menschen rauschhaft ins Unwirkliche entrückende Wirkung des Weins; davor kann das Alte Testament eher warnen. Nein — die Freude, die der Wein bringt, erwächst aus dem Genuß, mit dem er sich schmecken läßt<sup>43</sup>, aus der Situation der Ruhe und Entlastung, in der er genossen wird, aus der Zufriedenheit und heiteren Gelöstheit, die er dem Menschen bewirkt. So ist er Gabe und Werk des Schöpfers, dem Menschen zugut. Und damit fügt sich diese biblische Erwähnung des Weins in Ps 104 ein in den Kreis anderer Aussagen des Alten Testaments, die ebenfalls vom Wein reden, wenn sie das Bild des glücklichen, frohen, entlasteten, zufriedenen Menschen zeichnen: Unter Anspielung auf seinen Namen wird bei Noah vom Wein gesprochen, der dem Menschen zur Tröstung über der Mühsal seiner Arbeit gegeben ist<sup>44</sup>, und der Inbegriff eines in Gottes Güte zufriedenen Lebens ist es, wenn ein jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen kann<sup>45</sup>. Die Erwähnung des Weins in Ps 104 ist also nachgerade theologische Ermächtigung, auch unter heutigen Bedingungen über Gewährleistungen eines erfüllten, zufriedenen, Freude bringenden Lebens nachzudenken, aber unter Maß und Grenze der Schöpfungsqualität der Welt.

Für den 104. Psalm gehört der Wein zur Freude, die Freude zum Leben, das Leben in seinem Gegebensein, seiner Versorgung und seinem Maß zu Gott, der sich auch in einer vom Menschen grausam entstellten Welt hierin von Tag zu Tag als Schöpfer erweist. Am Menschen ist es, getragen von dieser Erfahrung, Leben leben zu lassen und den Schöpfer zu preisen. Denn im Lobpreis des Schöpfers kommen für unseren Psalm Leben und Freude des Menschen zur Vollendung: „Singen will ich Jahwe, solange ich lebe, . . .; ich, ja ich freue mich an Jahwe!“ (V. 33 f.).

<sup>42</sup> Vgl. dazu F. STOLZ, THAT I sv. Sp. 861—867.

<sup>43</sup> Hinsichtlich der Güte des Weins wird durchaus unterschieden; gerühmt werden etwa der berühmte Wein von den Hängen und Hochtälern des Libanon (Hos 14, 8; vgl. W. RUDOLPH, KAT z. St.) oder der nicht minder kostbare Wein aus Chelbon unweit von Damaskus (Ez 27, 18; vgl. W. ZIMMERLI, BK z. St. und S. M. PAUL, *Classifications of Wine in Mesopotamian and Rabbinic Sources*, IEJ 25, 1975, S. 42—44).

<sup>44</sup> Gen 5, 29; 9, 20; vgl. dazu O. H. STECK, *Genesis 12, 1—3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in: *Probleme biblischer Theologie. Festschrift für G. von Rad*, 1971, S. 525—554, dort Anm. 20. 30. 36. 37.

<sup>45</sup> 1 Kön 5, 5; Mi 4, 4; Sach 3, 10.



## Alttestamentliche Kunstprosa als Zeitkritik

### Zur Naboterzählung in 1 Kön 21\*

Eines der erregenden Ereignisse, welche die alttestamentliche Überlieferung mit der Gestalt des Tisbiters Elija verknüpft hat, berichtet uns das 21. Kapitel des 1. Königsbuches. Der Leser dieser Perikope wird Zeuge eines empörenden Geschehens: Der Jesreeliter Nabot weigert sich gegenüber dem israelitischen König Ahab, ihm einen Weingarten abzutreten, sei es gegen Tausch oder Barzahlung; denn, so läßt seine nachdrückliche Absage als Begründung erkennen, er habe ihn als Erbe von seinen Vätern (*nah<sup>a</sup>lā*) übernommen. Der König bescheidet sich mit dieser Weigerung Nabots, wenn auch auf das höchste erzürnt. Anders reagiert seine Gemahlin Isebel: Sie mißbilligt das Verhalten ihres königlichen Gatten und kündigt an, ihm den Weingarten dennoch zu verschaffen. Auf hinterhältige Weise setzt sie die Steinigung Nabots ins Werk. Jetzt ist der Weg zur Besitzergreifung des Weinbergs frei: „Als Ahab vernahm, daß Nabot tot war, da machte sich Ahab auf und ging zum Weingarten des Jesreeliter Nabot, um ihn in Besitz zu nehmen“ (V. 16). Damit ist der Konflikt, der sich im Anfangsgespräch (VV. 2—3) entzündet hat, auf tragische Weise beendet.

Obleich sich nach Darstellung unseres Kapitels die Ereignisse weiterentwickeln, ja, jetzt erst der Prophet Elija auftritt, um den König im Auftrag Jahwes zur Rechenschaft zu ziehen, rät der Text dazu, hier innezuhalten: V. 17 setzt unerwartet mit einem neuen Geschehen ein, stellt einen bisher unbekannten Akteur — Elija — vor und spielt auf einem anderen Schauplatz. Die literarkritische Analyse von 1 Kön 21 läßt die Verse 1—9, 11—16 nach Ausscheidung einiger sekundärer Zutaten als *in sich abgeschlossene, kohärente Erzählung* erkennen. Sie hebt sich sowohl von einer *früheren, nur noch fragmentarisch erhaltenen Schicht* (VV. 17—20b<sub>a</sub>), als auch von *jüngeren zugewachsenen Erweiterungen* (VV. 20b<sub>ß</sub>—24. 25—26. 27—29) ab. Die Sätze 1b—9. 11—16 bezeichnen wir mit einem Begriff der neueren Literarkritik als „*Kleine Einheit*“. Sie ist gattungsmäßig als *Handlungserzählung* einzuordnen.

\* Lectio im Rahmen der Promotionsfeier am 15. Oktober 1977. Für alle Einzelheiten sei auf die Dissertation hingewiesen: „Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21)“, masch.-schriftl. Trier 1977. Die Arbeit soll 1978 in der Reihe „Trierer Theologische Studien“ erscheinen.

## Die Kleine Einheit: ein Stück Kunstprosa

Einer eingehenden Analyse, welche die strukturelle äußere und innere Form des Textes, seine ornamentalen Aspekte, die inhaltlichen und formalen Ziele zu erarbeiten sucht, erschließt sich die Kleine Einheit als sorgsam gestaltete *Kunstprosa*. Aus der Vielzahl der Elemente und Faktoren, die eine solche Kennzeichnung rechtfertigen, seien hier nur der kunstvolle *Aufbau* und die *innere Struktur* der Erzählung schlaglichtartig beleuchtet.

Die Naboterzählung — so bezeichnen wir im folgenden die ausgegrenzte Kleine Einheit — läßt einen klaren Aufbau erkennen: Die *Exposition* (A 1) umfaßt die Sätze 1a—3b. Der *Hauptteil* umschließt die Sätze 4a—9c (A 2/1) und 11a—14c (A 2/2), während die Verse 15—16 den *Schluß* (A 3) bilden.

### Exposition

1b Einen Weingarten besaß Nabot aus Jesreel neben dem Palast Ahabs, des Königs von Samaria.

2a Es sagte Ahab zu Nabot:

b „Gib mir deinen Weingarten,

c — er soll mir als Krautgarten dienen,

A 1 d denn er liegt nahe bei meinem Haus —

e und ich will dir statt dessen einen besseren Weingarten geben.

f Oder, wenn es dir recht ist,

g will ich dir den Kaufpreis dafür in Silber bezahlen.“

3a Nabot erwiderte Ahab:

b „Der Herr bewahre mich davor, dir das Erbland meiner Väter herzugeben!“

### Hauptteil

4a Da begab sich Ahab in sein Haus, bitterböse über die Antwort, die der Jesreeliter Nabot ihm gegeben hatte:

b (Er sagte:)

c „Ich werde dir das Erbe meiner Väter nicht hergeben!“

d Er warf sich auf sein Lager,

e wandte sein Gesicht ab

f und aß nichts.

5a Da kam Isebel, seine Gemahlin, zu ihm

b und fragte ihn:

A 2/1 c „Wieso bist du verärgert

d und ißt nichts?“

6a Er erzählte ihr:

b „Ich habe mit Nabot, dem Jesreeliter, gesprochen

c und ihm gesagt:

d Verkaufe mir deinen Weingarten gegen Silber;

e oder, wenn du willst,

f gebe ich dir einen (anderen) Weingarten dafür.

g Doch er hat gesagt:

h Ich werde dir meinen Weingarten nicht hergeben!“

7a Da erwiderte ihm Isebel:

b „Also, du übst die Herrschaft über Israel aus!

c Auf,

d iß,

e und laß es dir gut gehen!

f Ich werde dir den Weingarten des Jesreeliters Nabot verschaffen!“

8a Und sie schrieb einen Brief im Namen Ahabs,

b siegelte ihn mit seinem Siegel

c und sandte den Brief an die Ältesten und die Edlen,  
die mit Nabot zusammenwohnten.

9a In dem Brief hatte sie geschrieben:

b Ruft ein Fasten aus

c und setzt Nabot an die Spitze des Volkes!

---

11a Und seine Mitbürger, die Ältesten und Edlen, taten

b so, wie Isebel ihnen gesandt hatte:

12a Sie riefen ein Fasten aus

b und setzten Nabot an die Spitze des Volkes.

13a Da kamen zwei Männer herbei, Schurken.

b Sie nahmen ihm gegenüber Platz

A 2/2 c und machten eine Zeugenaussage gegen ihn:

d „Nabot hat Gott und König gelästert.“

e Sogleich führten sie ihn zur Stadt hinaus

f und steinigten ihn

g zu Tode.

14a Sie sandten zu Isebel:

bc Nabot wurde zu Tode gesteinigt.

---

## Schluß

15a Als Isebel vernahm,

bc daß Nabot zu Tode gesteinigt war,

d sagte Isebel zu Ahab:

e „Auf,

A 3 f nimm den Weingarten des Jesreelers Nabot in Besitz, den dir gegen Silber zu verkaufen er sich geweigert hat.

g Denn Nabot lebt nicht mehr:

h er ist tot.

16a Als Ahab vernahm,

b daß Nabot tot war,

c da machte sich Ahab auf und ging zum Weingarten des Jesreelers Nabot, um ihn in Besitz zu nehmen.

(Die am hebräischen Text orientierten Satzbezeichnungen sollen auch in der Übersetzung die rasche und eindeutige Identifizierung von Sätzen erleichtern.)

Der einleitende *Abschnitt A 1* führt nach einer Situationsbeschreibung sofort in das erste Gespräch der Erzählung ein, das aus einer umfangreichen Rede Ahabs und einer demgegenüber äußerst knappen und emphatischen Gegenrede Nabots besteht. In Rede und Gegenrede stehen sich das auffordernde „gib mir deinen Weinberg“ und das zurückweisende „der Herr bewahre mich davor...“ gegenüber. Diese Äußerungen markieren den Konflikt, der sich zwischen den beiden Personen entzündet.

Im Mittelpunkt des *Abschnittes A 2/1*, den die Richtungsangabe in 4a an einen anderen Schauplatz verlegt, steht das zweite Gespräch der Kleinen Einheit (5b—7f). Die Frage (5cd) der durch die Regieanweisung 5a neu eingeführten Königsgattin löst den Bericht Ahabs aus, der die Situation des Einleitungsgespräches vergegenwärtigt (6b—h). Auf diesen Bericht reagiert Isebel in einer weiteren Äußerung (7a—f), die in der abschließenden Aussage des sicheren Futurs einen unüberhörbaren Handlungsimpuls setzt. Der Gesprächsblock 5b—7f wird von Handlungsabfolgen umrahmt. Vorauf geht eine Handlungsfolge (4a—f), die in mehreren äußerlich feststellbaren Gesten den Unmut Ahabs zum Ausdruck bringt. Den königlichen Mißmut begründet das Reflexionszitat 4c ausdrücklich mit dem enttäuschenden Ausgang des einleitenden Gespräches. Die Schilderung der Handlungsschritte stellt in 4a.f Elemente bereit, die der zum Gespräch überleitenden Frage Isebels zugrunde liegen. Dem Gespräch folgt eine durch Narrative mit identischem Subjekt linear gestaltete Handlungskette, die sich aus der futurischen Aussage Isebels am Ende des Gespräches entwickelt. Die retardierende Wirkung der Wiedergabe des Briefinhaltes (9a—c), welche die in 8a geschilderte

Handlung erläutert, wird aufgehoben durch die in die Zukunft weisenden Imperative.

Den *Abschnitt A 2/2* bestimmt Handlungsschilderung. Die Handlungsschritte gliedern sich deutlich in zwei Ketten, an deren Spitze verschiedene Subjekte stehen. Die erste Handlungskette berichtet die Ausführung der brieflichen Weisungen Isebels an die Ältesten und „Edlen“, die durch die Apposition in 11a als Subjekt der Handlungsverben in 11a.12ab ausgewiesen sind. Die zweite Folge 13a—14a beherrschen die „zwei Männer“ als Subjekt. Die auf das Notwendigste beschränkten, durch keine vorausgehenden Impulse ausdrücklich angekündigten Handlungsschritte schildern die dramatische Zuspitzung und den schrecklichen Ausgang des Geschehens.

Der *Schlußabschnitt A 3* zeichnet sich durch einen parallelen Aufbau aus:

15a—h	16a—c
wājēhī kišmo <sup>ca</sup> + Eigennamen	wājēhī kišmo <sup>ca</sup> + Eigennamen
kī...	kī...
wātt'omær + Eigennamen	
qwm (Imperativ)	qwm (Narrativ) + Eigennamen
	jrd (Infinitiv) → kær æ m nabôt
	↑
jrš (Imperativ) + kær æ m n.	jrš (Inf.) + enkl. Pers.-Pron.

Auf einen jeweils durch wājēhī k- + šm<sup>c</sup> (Infinitiv) ausgedrückten Vorgang (15a—c, 16ab) folgt im ersten Fall eine Rede Isebels, im zweiten Fall die Ausführung der in der Rede Isebels enthaltenen Aufforderung durch Ahab. Die sonst nirgends im Alten Testament auf so engem Raum belegte Abfolge zweier durch wājēhī kišmo<sup>ca</sup> eingeleiteter Umstandsbestimmungen unterstreicht wirkungsvoll die raschen, einander bedingenden Schritte der Handlung, die auf ihren Schlußpunkt zusteuert.

Es wäre verlockend und lohnend, auch die *sprachliche Ausdrucksseite* der Kleinen Einheit für den Bereich der Phoneme, der Silben, der Wörter und Wortgruppen sowie der Sätze zu untersuchen. Denn phonetische und stilistische Mittel sind zu verschiedenen Zwecken und in abgestufter Intensität in den einzelnen Textpassagen eingesetzt. Sie alle belegen, daß die Kleine Einheit nicht nur knappe Daten und Fakten vermitteln will. Vielmehr verfolgt der Erzähler zugleich ein *formales Ziel*: Er möchte in einer abwechslungsreichen, Spannung und Anteilnahme weckenden Form einen Geschehenszusammenhang darstellen, der sich aus einem Interessenkonflikt ergibt. Dieser Konflikt entsteht zwischen König



Ahab und dem Jesreeliter Nabot um dessen zum nah<sup>a</sup>lā-Besitz gehörenden Weingarten. Die gut durchgestaltete Textform läßt als Schwerpunkt nicht die Mitteilung von Informationen erwarten, sondern die Vermittlung von emotionalen oder ethischen Werten, die die Informationen begleiten. Unsere Frage lautet daher: Welche Aussageabsicht oder welche Intentionen verfolgt der Autor mit seiner Erzählung? Der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage liegt u. E. in überlieferungsgeschichtlichen Beobachtungen und im zeitgeschichtlichen Hintergrund des Textes.

### Zur Überlieferungs- und Zeitgeschichte

Unsere Naboterzählung stellt keineswegs die einzige und auch nicht die älteste Nachricht des AT über einen für den Jesreeliter tragisch ausgehenden Zusammenstoß mit König Ahab dar. Vielmehr ist die *Kleine Einheit* in jenem Zeitraum *entstanden*, der mit dem Ende der Jehu-Dynastie beginnt (752/51) und mit der Wirksamkeit des DtrP (um 580—560) schließt. Vieles deutet auf die Zeit *nach dem Untergang des Nordreiches* und damit auf *judäische Herkunft* hin. Verfolgt man die im einzelnen recht kompliziert verlaufene Überlieferungsgeschichte der Nabottradition von der ältesten erkennbaren Stufe in 2 Kön 9, 26a bis zu unserer Erzählung, so zeichnen sich in ihr deutlich gestaltende Eingriffe des Autors der Kleinen Einheit ab. In unserem Zusammenhang kommt folgenden Momenten besondere Bedeutung zu: Vorgegeben war dem Autor die Überlieferung von einem Vorfall zwischen dem Jesreeliter und König Ahab, der für Nabot tödlich endete. Eine im Auftrag Jahwes durch einen anonymen Propheten ausgesprochene Tatbestandserhebung und ein Drohwort waren dem Erzähler bereits in der Fassung bekannt, die Elija als Ausrichter des Jahwewortes in Anspruch nimmt. Das Wort Jahwes — so die dem Verfasser vorgegebene Tradition — wurde anlässlich der Inbesitznahme eines Immobilienobjektes oder Landstückes durch den König vom Propheten verkündet.

Auf diesem Hintergrund zeichnet sich der *bewußt gestaltende Eingriff des Autors der Naboterzählung* ab: Er läßt es nicht mit der Besitzergreifung eines nicht näher qualifizierten Immobilienobjektes oder Landstückes bewenden, sondern führt den *Rechtsbegriff der nah<sup>a</sup>lā* in die Nabotüberlieferung ein. Zudem konturiert er den ihm vorgegebenen *Konflikt* zwischen Ahab und Nabot *als Auseinandersetzung um nah<sup>a</sup>lā-Land*, in deren Verlauf sich der König am Leben und am erbegebenen Besitz des jesreelitischen Gemeinfreien vergreift. Darüber hinaus schreibt er der *Königsgattin Isebel*, einer tyrischen Fürstentochter, die *entscheidende Rolle* bei der widerrechtlichen Weinbergsbeschaffung zu. Andererseits bezieht er die Beurteilung der Bluttat an Nabot durch ein Jahwewort aus dem Munde Elijas und die Androhung der Vergeltung nicht in seine Erzählung

ein. Welche Absichten leiteten unseren Erzähler bei diesem Vorgehen? Hier vermag ein Blick auf die zeitgeschichtlichen Verhältnisse weiterzuhelfen.

Nach der Darstellung der Kleinen Einheit weigert sich Nabot unter Berufung auf den *Rechtstitel der nah<sup>a</sup>lā*, seinen Weinberg abzutreten. Der Jesreeliter weist sich damit als der gegenwärtige Inhaber eines ihm von seinen Vorvätern überkommenen Kulturlandanteils aus. Diese Rechtsform des Grundbesitzes hatte sich in der kleinbäuerlichen Gesellschaftsordnung der vorstaatlichen Zeit Israels ausgebildet: Den Häuptern jener Familien, die innerhalb des von ihrem Stamm als Viehweide genutzten Gebietes kultivierbares Ackerland schufen, stand ein solcher Anteil an der neu gewonnenen Flur zu, der die Ernährung der Familie sicherstellte. Die Eigenart dieses bäuerlichen Nahrungsloses erfordert eine Vererbung des Anteillandes innerhalb der eigenen Familie. Da Jahwe als der eigentliche Eigentümer des von den Sippen- und Stammesverbänden bewohnten Landes gilt, stellt das *patrimonium* sozusagen ein vererbungspflichtiges ‚Lehen‘ dar. Man hat daher die Agrarordnung dieser vorstaatlichen Zeit mit gutem Recht als ‚Familienlehensordnung‘ bezeichnet<sup>1</sup>.

Die Angaben des AT erlauben zwar keine Rekonstruktion einer Rechtssystematik bezüglich des nah<sup>a</sup>lā-Besitzes, doch so viel ist deutlich: Eine andere Art der Übertragung von nah<sup>a</sup>lā-Besitz als durch Vererbung, zeitlich befristete Vergabung oder allgemeine Neuzuteilung infolge feindlicher Eroberung wird nicht in Betracht gezogen. Der nah<sup>a</sup>lā-Besitz erfreut sich des besonderen Schutzes des Rechtes!

Beiläufige oder thematische Nachrichten aus der Zeit der Staatenbildung und der beiden Königreiche lassen keinen Zweifel daran, daß *Veräußerung und Erwerb von Grund und Boden vollzogen* wurden. Solche Landkäufe wurden nicht nur in Territorien getätigt, die vermutlich im Geltungsbereich kanaänischen Bodenrechts lagen, sondern werden auch im Bereich des israelitischen Rechts als gang und gäbe vorausgesetzt.

Ein völlig anderer Tatbestand und zugleich ein flagranter *Bruch des alten israelitischen Bodenrechts* liegt vor, wenn auch nah<sup>a</sup>lā-Besitz — unter Mißachtung aller Rechtsimplikationen — *wie frei verkäufliches Land behandelt*, ja sogar seinem Inhaber unredlich entwunden wird. Daß dies im Südreich des 8./7. Jahrhunderts keine Seltenheit war, belegt eindeutig ein Wort des Propheten Micha. In einem Spruch, der uns in Mich 2, 1—5 erhalten ist, greift der Prophet

<sup>1</sup> Vgl. H. DONNER, Studien zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Reiche Israel und Juda, Diss. (masch.-schriftl.) Leipzig 1956, S. 37 f.

jene Männer an, deren Skrupellosigkeit nicht einmal mehr halt macht vor dem nah<sup>a</sup>lā-Besitz:

- V. 2 „Begehren sie Felder, so rauben sie (sie),  
und Häuser, so nehmen sie (sie) weg,  
so tun sie Gewalt an dem Manne und seinem Hause,  
dem Menschen und seiner nah<sup>a</sup>lā.“

Der gewaltsame Raub der nah<sup>a</sup>lā trifft nicht nur die bäuerlichen Familien an ihrem Lebensnerv, insofern sie ihr die Existenz sicherndes Nahrungslos verlieren. Er steht zugleich symptomatisch für die veränderte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der Königszeit. Das Wort des Propheten läßt in der Praxis eine fortschreitende *Aushöhlung*, wenn nicht gar Aufhebung der *alten Familienlebensordnung* erkennen.

Wie kam es dazu? Die Faktoren, die zur Entwicklung dieser frühkapitalistischen Feudalordnung beitrugen, sind bekannt: Die Einrichtung des Königtums zog notgedrungen die *Bildung und stete Erweiterung eines Krongutes* nach sich. Die Herrscher bedurften seiner zur Sicherung der eigenen Hausmacht, zur Beilehnung an ihre Beamtenschaft und zur Finanzierung der Hofhaltung. Durch Zukauf von Land, das außerhalb des Geltungsbereiches israelitischen Bodenrechts lag, und durch die Einziehung von lehensfrei gewordenem Grundbesitz trugen die Regenten Sorge für die Vergrößerung des königlichen Latifundienbesitzes. Hierbei stellte insbesondere die Konfiskation von nah<sup>a</sup>lā-Besitz durch die Krone einen folgenschweren Eingriff in die alte Bodenrechtsordnung dar. Denn dieses Land hätte eigentlich zur Neuverteilung an die Sippen- bzw. Territorialgemeinschaft zurückfallen müssen. Schließlich trugen die Einführung der Geldwirtschaft, die Ausweitung des Handels und die rigorose Anwendung des Schuldrechts entscheidend zur Entstehung eines Latifundienbesitzes auch in Händen nichtköniglicher Eigner bei. Die rechtliche Nivellierung allen Grundbesitzes war nur eine Frage der Zeit.

#### Herausforderung zur Zeitkritik

Es kann kein Zweifel bestehen: Der in der Kleinen Einheit dargestellte Konflikt zwischen Ahab und Nabot gründet in dieser Wirtschaftsordnung, die das alte nah<sup>a</sup>lā-Bodenrecht unterhöhlt. Die Berufung Nabots auf die „nah<sup>a</sup>lā meiner Väter“ (3b) entlarvt das Kauf- oder Tauschangebot Ahabs letztlich als *Angriff auf die geschützte Rechtsform des nah<sup>a</sup>lā-Besitzes*. Daß diesem Terminus die Rolle des entscheidenden Schlüsselbegriffs zufällt, bestätigt die formale Gestaltung und Funktion der emphatischen, auch phonetisch hervorgehobenen Weigerung des

Jesreeliten. Wenn nun der Autor der nach 722 im Südreich entstandenen Nabot-erzählung einen historisch glaubwürdig überlieferten Zusammenstoß Ahab — Nabot als Auseinandersetzung um die von Nabot verteidigte väterliche nah<sup>a</sup>lā darstellt, ohne daß dies durch die Überlieferung vorgegeben war, dann obwaltet hier Absicht! Denn er tat dies zu einer Zeit, in der nachweislich von Mich 2, 1—5 die Aushöhlung des altisraelitischen nah<sup>a</sup>lā-Bodenrechts den Propheten zur öffentlichen Kritik zwingt. Im Kontext der Zeitgeschichte muß das Haus Ahab in dieser Darstellung als Prototyp derer gelten, die sich widerrechtlich an der nah<sup>a</sup>lā der Gemeinfreien vergreifen. Daß dies nicht in offenem Rechtsbruch, sondern im Zuge einer raffinierten, den Schein der Legalität wahrenden Taktik geschieht, entspricht ganz und gar dem von Micha gezeigten Vorgehen der Mächtigen seiner Zeit: Das kapitalkräftige Patriziat Jerusalems und Judas mißbraucht auf dem Boden des veränderten Wirtschaftssystems das Schuldrecht, um den Bauern um seine nah<sup>a</sup>lā zu prellen; scheinbar legal, jedoch gegen Geist und Buchstaben des alten Rechts. Ähnlich führt das Haus Ahab im „Fall Nabot“ mit rechtswidrigen Mitteln den Zustand herbei, in dem der König auf Grund gewohnheitsrechtlichen oder zugestandenen Privilegs die lehensfrei gewordene nah<sup>a</sup>lā zugunsten des Krongutes einziehen kann. Auf zeitgeschichtlichem Hintergrund erweist sich die vom Autor als Konflikt um nah<sup>a</sup>lā-Besitz dargestellte Auseinandersetzung als *herbe Kritik an der bodenrechtlichen Praxis*, wie sie zu seiner Zeit gehandhabt wird.

Die Darstellungsweise des Erzählers erhält im *historischen Befund* eine Stütze: Das in der prophetischen Kritik den vermögenden Oberschichten angelastete Bemühen, Latifundien auf Kosten des geschützten Landbesitzes der Gemeinfreien zu errichten, verläuft parallel zum Aufkommen des Königtums; ja, es wird sogar, wenn nicht alle Zeichen trügen, durch die Einrichtung der Monarchie eingeleitet. Gerade die *Konfiskation erledigten nah<sup>a</sup>lā-Besitzes* eines Vollbürgers zugunsten des Krongutes stellt einen bedeutenden *Eingriff in die alte Bodenrechtsordnung* dar. „Damit wurde den Ortsgemeinden ihr bis dahin unbestrittenes Recht auf freie Verfügung über solche Güter genommen; . . . das war, rechtlich gesehen, der Kern der Umwälzung, die das Königtum in Israel und Juda auf dem Gebiet der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung fast von dem Augenblick seines Aufkommens an hervorzurufen begann<sup>2</sup>.“

Auf diesem historischen Hintergrund wird auch die *Funktion Isebel in der Kleinen Einheit* transparent: Die durch die Königsgattin gesetzten Handlungs-

<sup>2</sup> A. ALT, Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III, München 1959, 348—372, hier S. 365.

impulse ermöglichen es erst dem Herrscher, den nah<sup>a</sup>lā-Besitz des Jesreeliter gegen dessen Willen unter dem Schein des Rechts dem Krongut zuzuschlagen. Bezeichnenderweise tritt Isebel erst auf, nachdem das Gespräch der Exposition und die Handlungsfolge 4 a—f klargestellt haben: Dem israelitischen König sind bei der Erweiterung seines Grundbesitzes durch die nah<sup>a</sup>lā-Bodenordnung Grenzen gezogen, die zu überschreiten er von sich aus keine Anstalten macht! Wenn nun Isebel, mit dieser Lage konfrontiert — was erzählerisch deutlich durch den Bericht Ahabs (6 b—h) zum Ausdruck kommt —, in 7 f den entscheidenden Handlungsimpuls gibt, dann obwaltet hier wiederum Absicht! Die Konfiskation des nah<sup>a</sup>lā-Besitzes eines Gemeinfreien wird dem israelitischen König erst angetragen und ermöglicht durch seine Gemahlin, die Isebel ist. Insofern der Verfasser der Kleinen Einheit die Aneignung des nah<sup>a</sup>lā-Besitzes seitens des Königs durch Isebel angeregt und ermöglicht sein läßt, erweitert er seine Kritik um ein wesentliches Element: Das Gebaren der zeitgenössischen jüdischen Latifundienbesitzer disqualifiziert sich nicht nur als eine am Vorgehen des Hauses Ahab aufgedeckte Aushöhlung des altisraelitischen Bodenrechts. Zugleich sind diese gerügten *Praktiken*, die die hergebrachte Boden- und Gesellschaftsordnung sozialschädigend unterwandern, ein *Ergebnis fremdländischen, ja kanaanäisch-baalistischen Einflusses, personifiziert in der tyrischen Königstochter*. Der Verfasser entkleidet nicht nur die zu seiner Zeit verbreitete Mißachtung des nah<sup>a</sup>lā-Bodenrechts durch die Großgrundbesitzer des Anscheins der Legitimität. Er sieht außerdem deren Wurzeln letztlich im Vorgehen eines Königtums, das in seiner Krongutspolitik kanaanäischen Bodenrechtsauffassungen Vorschub geleistet hat und ihnen erlegen ist.

Unser Erzähler beabsichtigt folglich nicht nur, wie ein Prophet die gegenwärtigen Übelstände aufzuzeigen und anzuprangern, sondern er möchte auch aufweisen, worin sie begründet sind. Die ersten Erschütterungen des zu seiner Zeit zusammenbrechenden Bodenrechts und der altisraelitischen Familienlebensordnung erkennt er hellseherisch in dem zügellosen Streben der Könige nach Schaffung eines Krongutes. Sie sind darin — so stellt es die Kleine Einheit in der Funktion Isebels dar — durch ausländische Vorbilder angeregt und durch Übernahme eines zutiefst unisraelitischen Bodenrechts instand gesetzt worden.

Der aufgezeigte Situationshintergrund vermag also Hinweise auf die Aussageabsicht und die *Erwartungen des Verfassers* zu liefern. Er strebt an, daß seine Leser/Hörer die Praxis der zeitgenössischen Latifundienbesitzer in dem Ahab zur Last gelegten Vorgehen wiedererkennen und darin die Wurzeln der gegenwärtigen sozialen Misere entdecken. Ihm ist an der *Urteilsbildung des Hörers/Lesers* über den dargestellten Sachverhalt gelegen und an der dadurch angestrebten *Zeitkritik*. Dabei läßt der Verfasser durchaus erkennen, daß er die Maßstäbe jener Kritik *einem bestimmten theologischen Standort verpflichtet* wissen möchte.



Hier ist von entscheidender Bedeutung, daß sich Nabot unter bekräftigender Nennung des Gottesnamens auf *Jahwe beruft, um die Veräußerung des nah<sup>al</sup>ā-Besitzes abzulehnen*. Nur hier erscheint der Gottesname Jahwe innerhalb der Kleinen Einheit! Nabot wird so als Vertreter des alten nah<sup>al</sup>ā-Bodenrechts dargestellt, dessen Existenz und Schutzwürdigkeit auf Jahwe selbst bezogen erscheint. Mit dem ironischen Ausruf „Also, du übst die Herrschaft über Israel aus!“ (7 b), mit dem Isebel auf den Bericht Ahabs von seinem Verhandlungsgespräch mit Nabot reagiert, gibt der Erzähler deutlich zu verstehen: Er mißt dem „Fall Nabot“ eine *grundsätzliche Bedeutung* bei. Die nur hier im AT belegte Lexemverbindung šh + m<sup>al</sup>ūkā, welche die Ausübung der potestas regia bezeichnet, wertet das Verhalten Ahabs „in Sachen Nabot“ ausdrücklich als seine Art der Ausübung des königlichen Amtes über Israel. Der unvermittelt und isoliert auftretende Kollektivname Israel stellt diesen weiten Bezugsrahmen her, obgleich er vom Handlungsverlauf keineswegs gefordert ist. Dieser konkreten Ausübung der königlichen Gewalt, wie sie von Ahab repräsentiert wird, setzt Isebel ihre Handlungsweise entgegen, d. h.: die durch Mißachtung des nah<sup>al</sup>ā-Bodenrechts gekennzeichnete Ausübung königlicher Macht.

Die *Naboterzählung* erweist sich somit als ein *Beispiel alttestamentlicher Kunstprosa, die zur kritischen Besinnung der Gegenwart anregen möchte*. Sie konturiert die historisch glaubhaft überlieferte Bluttat an Nabot als exemplarischen Beleg für die zutiefst unisraelitische Ausprägung königlicher Gewalt, die mit der Institution eines Königtums nach fremdem Muster gegeben war. Dem Autor dieser Erzählung liegt nicht an der Darstellung einer Einzelverfehlung und der daraus resultierenden Vergeltung. Diese war ja bereits in der älteren Überlieferung gegeben und durfte als bekannt vorausgesetzt werden. Ihm geht es vielmehr um den Aufweis der wesenhaften Identität der rechts- und gesellschaftswidrigen Praxis der nah<sup>al</sup>ā-Aneignung, die im Vorgehen des Hauses Ahab und in der zeitgenössischen Wirtschaftsordnung zutage kommt und die altisraelitische Familienlebensordnung preisgibt. Hier sieht der Erzähler sich und seine Zeitgenossen zu „theologischer“ Kritik herausgefordert. Auf ihre Weise legt die Kleine Einheit beredtes Zeugnis von jenem religiös orientierten Rechtsdenken ab, das „in die säkularen Eigentumsvorstellungen nur da einbricht, wo die Ausnutzung der Eigentumsrechte die soziale Karität verletzt und hemungslos menschliches Machtstreben die Pflicht des brüderlichen Mit- und Füreinanderseins mißachtet“<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> F. HORST, Das Eigentum nach dem Alten Testament: Das Eigentum als Problem evangelischer Sozialethik. Kirche im Volk, Heft 2, Essen 1949, 87–102; Nachdruck: ders., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament. Theologische Bücherei 12, München 1961, 203–221, hier S. 213.

## Das göttliche Recht der bischöflichen Apostelnachfolge im ökumenischen Gespräch

„Alle Kirchen — die östlichen und die westlichen, und zwar hier sowohl die römisch-katholische als auch die Reformationskirchen — unterscheiden in ihrem Kirchenrecht zwischen *ius divinum* und *ius humanum*<sup>1</sup>.“ Trotz dieser grundsätzlichen Übereinstimmung sind der Begriff und der inhaltliche Umfang des positiven göttlichen Rechts<sup>2</sup> zwischen den Konfessionen (und innerhalb dieser) umstritten<sup>3</sup>. Im folgenden soll ein Überblick gegeben werden, inwieweit sich im ökumenischen Gespräch hinsichtlich des *ius divinum* der bischöflichen Apostelnachfolge eine Annäherung der Auffassungen abzeichnet. Dabei wird unter *ius divinum* die von Gott geoffenbarte, unverfügbare Gemeinschaftsordnung der Kirche verstanden und vorausgesetzt<sup>4</sup>. Zunächst werden die katholische Lehre über die Apostelnachfolge der Bischöfe (I.) und ihre Bestreitung (II.) dargestellt. Es folgen die Aussagen eines neueren ökumenischen Gesprächsdokumentes zu diesem für die volle Einheit der Christen mitentscheidenden Thema (III.).

### I. Die katholische Lehre vom *ius divinum* der bischöflichen Apostelnachfolge<sup>5</sup>

Die katholische Theologie hat nie vergessen, wenn auch infolge einer ihr aufgezwungenen Abwehrhaltung nicht immer genügend deutlich betont, daß die

<sup>1</sup> E. SCHLINK, Zur Unterscheidung von *ius divinum* und *ius humanum*, in: M. Seckler u. a. (Hrsg.), *Begegnung*, Festschrift für H. Fries, Graz 1972, 233.

<sup>2</sup> Nur das *ius divinum positivum*, nicht das *ius divinum naturale* ist gemeint, wenn in dieser Abhandlung vom göttlichen Recht die Rede ist.

<sup>3</sup> Vgl. E. WOLF, *Ius divinum*, in: *ESL* 1049—1053.

<sup>4</sup> Zur Möglichkeit und Notwendigkeit eines solchen göttlichen Rechts vgl. H. SOCHA, Grundlegung des *ius divinum* der bischöflichen Apostelnachfolge, in: A. Scheuermann u. a. (Hrsg.), *Convivium utriusque iuris*, Festschrift für A. Dordett, Wien 1976, 149—155.

<sup>5</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt außer den einschlägigen Lexikaartikeln: Internationale Theologenkommission, *Der apostolische Charakter der Kirche und die apostolische Sukzession*, in: *IKaZ* 4 (1975) 112—124; K. RAHNER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: *LThK* E I, 210—246; G. BARAÚNA (Hrsg.), *De Ecclesia*, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils II, Freiburg 1966, 9—188; P. BLÄSER, *Zum Problem des urchristlichen Apostolats*, in: O. Schilling/H. Zimmermann (Hrsg.), *Unio christianorum*, Festschrift für L. Jaeger, Paderborn 1962, 92—107; Y. CONGAR (Hrsg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964; ders., *Die apostolische Kirche*, in: *MySal* IV/1, 535—594; W. DYCH, *Apostel*, in: *SM* I, 285—290; W. BREUNING, *Apostolische Sukzession*, in: *SM* I, 294—300; K. BERGER u. a., *Episkopat*, in: *SM* I, 1073—1104; M. SCHMAUS, *Papst*, in: *SM* III,

bischöfliche Apostelnachfolge nur im Rahmen und auf dem Hintergrund der Apostolizität der ganzen, organisch gegliederten Kirche zu verstehen ist. Apostolizität bedeutet, daß die Kirche die Identität ihrer Lebens- und Einheitsprinzipien, die sie von Christus durch die Apostel erhalten hat, über Raum und Zeit hinweg wahrt, daß sie die den Aposteln anvertraute Versöhnungsbotschaft festhalten und ausbreiten muß.

1. Der hier verwendete *Apostelbegriff* umfaßt den Kreis der Zwölf und Paulus, für deren Apostolat die Augenzeuergemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn und die Sendung durch ihn grundlegend sind. Als Zeugen und Gesandte Christi sollten die Apostel Fundament und Urzelle der Kirche sowie Anfang ihrer Hierarchie sein, die das neue Gottesvolk durch „Predigt des Evangeliums, Verwaltung der Sakramente und Leitung in Liebe“ aufbaut (UR 2, 4 mit LG 18, 2; 19; 20, 3; AG 5, 1)<sup>6</sup>. In diesem Auftrag ist die Fülle und Einheit des von Christus gestifteten besonderen Amtes in der Kirche begründet und verwirklicht.

2. Daß die *Bischöfe Nachfolger der Apostel* sind, wurde vom letzten Konzil erneut bestätigt (LG 20). Nicht die einmalige persönliche Sonderstellung, Beginn und Fundament der Kirche zu sein, wohl aber das überzeitliche kircheschaffende und -erhaltende Hirtenamt und die damit verbundene Sendung der Apostel sind auf die Bischöfe übergegangen (LG 18, 2; 20, 1, 3). Wenn auch die ganze Kirche in den Dienst der Apostel einbezogen ist und ihn fortsetzt, so behält das Vaticanum II den Titel „Nachfolger der Apostel“ doch allein den Bischöfen vor, weil sie das volle, von Christus den Aposteln übertragene Verkündigungs-, Heiligungs- und Leitungsamt innehaben. Die Bischöfe übernehmen nicht bloß die Aufgabe der Apostel, sondern haben auf Grund der geschichtlich ununterbrochenen, durch sakramentalen Ritus vermittelten Amtsweitergabe an der Autorität, Vollmacht und Geistesgabe der Apostel teil (LG 21, 2).

3. Wie Petrus und die übrigen Apostel, so bilden der Nachfolger Petri und die anderen Bischöfe ein eigengeartetes *Kollegium*. Außer dem Papst folgt kein Bischof einem bestimmten Apostel nach, sondern Nachfolgerin des Apostelkollegiums und seiner höchsten und vollen Autorität in der Kirche ist die ganze unter dem Petrusnachfolger geeinte Bischofskörperschaft. Der einzelne Bischof

970—991; ders., *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik II*, München 1970, 23—39, 133—260; J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 121—224; H. SCHAUF, *Das Leitungsamt der Bischöfe. Zur Textgeschichte grundlegender Aussagen aus „Lumen Gentium“ über das regimen der Bischöfe*, Paderborn 1976; SOCHA (Anm. 4), 156—161.

<sup>6</sup> Die Dokumente des Vaticanum II werden mit den Anfangsbuchstaben der beiden ersten Worte zitiert; die Ziffer hinter dem Komma gibt die Abschnitte in den Artikeln der Konzilstexte an.

ist Nachfolger der Apostel, sofern und solange er dem Bischofskollegium angehört. Die Aufnahme in das gemeinsame bischöfliche Amt erfolgt durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern der Bischofskörperschaft. Nur in Verbundenheit mit allen um den Papst geeinten Bischöfen kann der durch die Bischofskonsekration übertragene Dienst ausgeübt werden. Der Bischof von Rom ist das sichtbare Einheitszentrum des Episkopats und damit die Norm aller apostolischen Nachfolge im Volke Gottes. Denn der in sakramentaler Weise den Aposteln nachfolgende und so sowohl mit dem historischen wie mit dem erhöhten Herrn in Ursprungsbeziehung stehende Episkopat ermöglicht und garantiert, daß die Kirche auf ihrem österlich-apostolischen Grund verharret. Indem die Bischöfe die vom Vater ausgehende Sendung stellvertretend fortsetzen (LG 20, 3; 21) und helfen, sie auf ihre eschatologische Vollendung hin zu entfalten, tradieren, schützen und verbreiten sie das von den Aposteln überlieferte Evangelium, die der Kirche unverfügbar vorgegebene Lebens- und Einheitsquelle (LG 20, 1–2). So steht die *successio apostolica* der Bischofskörperschaft im Dienst der rechten Verkündigung der Heilsbotschaft in Wort, Sakrament und Bruderdienst.

4. Das Vaticanum II lehrt, daß die sakramentale Apostelnachfolge des primatial verfaßten Bischofskollegiums und ihre Funktion als geoffenbart, als von Gott (Christus) gewollt (LG 18, 2; 22, 1), als „*göttliche Einsetzung*“ (*institutio divina*; LG 20, 3) und damit als zur göttlich-rechtlichen Struktur der Kirche gehörend angesehen werden müssen. Dies beinhaltet nach den konziliaren Aussagen näherhin, daß das eine, ganze, in der Sendung der Apostel gründende und nun vom Episkopat wahrgenommene Amt göttlichen Rechts ist. Das Bischofsamt und der damit gemeinte Inbegriff geistlicher Aufgaben und Befugnisse gehören nicht bloß zum Wohl oder zur Fülle, vielmehr zum Wesen der Kirche. Eine kirchliche Gemeinschaft ohne bischöfliche Verfassung kann nicht der in und aus Teilkirchen bestehenden Kirche Christi (LG 23, 1) voll eingegliedert sein. Die auch geschichtlich greifbare Kontinuität der bischöflichen Apostelnachfolge ist nicht die einzige, aber eine unaufgebbare Bedingung für die unverkürzte gesamtkirchliche Apostolizität, die im Credo als Glaubensinhalt bekannt wird; ohne sie sind alle anderen Formen der apostolischen Sukzession unvollständig. Das *ius divinum* des Episkopats bedeutet weiterhin, daß die Bischöfe ihre Vollmacht weder von der Kirche noch vom Papst, sondern vom erhöhten Herrn empfangen und an seiner Statt ausüben sowie daß der derzeitige inhaltliche Umfang und Vorrang des Bischofsamtes gegenüber den anderen sakramentalen Amtsstufen (Presbyterat und Diakonat) wenigstens mittelbar im göttlichen Recht grundgelegt sind (vgl. LG 21, 2; 28, 1)<sup>7</sup>. Aus der göttlich-rechtlichen Natur der bischöflichen *successio apostolica*

<sup>7</sup> H. SCHMITZ, Amt und Ordination. Anmerkungen zu einem Konsenstext des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Das Amt“ aus der Sicht des katholischen Kirchenrechts, in: TThZ 86 (1977) 127.

folgt darüber hinaus, daß der Episkopat nicht nur der erstverantwortliche Träger des christlichen Apostolates ist, sondern ein wesentliches Element der kirchlichen Sendung selbst bildet (AA 23, 1): Alle übrigen amtlichen Dienste des Gottesvolkes nehmen in abgestufter Weise teil an dem Auftrag, der in seiner Vollgestalt der Bischofskörperschaft obliegt; alle anderen kirchlichen Aktivitäten bedürfen zu ihrer vollen gottgewollten Legitimität der Gemeinschaft mit den Bischöfen (LG 28; 29, 1; 41, 3—4; PO 6, 1; 12, 1; 14, 3). Das Bischofskollegium ist das vom Evangelium geforderte unabdingbare Kriterium für die richtige christusförmige Predigt, Sakramentenverwaltung und Diakonie.

## II. Die Infragestellung der katholischen Lehre vom *ius divinum* der bischöflichen Apostelnachfolge

Die Bestreitung der katholischen Auffassung vom *ius divinum* der bischöflichen Apostelnachfolge ist sehr vielschichtig und kann hier nur vereinfachend thesenartig in Erinnerung gerufen werden. Man kann eine mittelbare, einschlußweise und eine unmittelbare, ausdrückliche Infragestellung unterscheiden.

1. *Mittelbar* wird die katholische Lehre durch folgende Auffassungen angefochten:

1.1 Ein *göttliches Recht* ist in der Kirche überhaupt *unmöglich*, weil Gott über dem Recht steht und nicht in dieses verstrickt ist<sup>8</sup> oder weil Jesus die Kirche gar nicht gewollt, geschweige denn gegründet hat<sup>9</sup>.

1.2 Es gibt ein *ius divinum*; aber dieses ist dem menschlichen Kirchenrecht mehr unähnlich als ähnlich, es ist *keine konkret verpflichtende, unabänderliche Rechtsnorm*, sondern eine abstrakte dogmatische Kategorie, keine gesetzliche Bestimmung, vielmehr ein metajuristisches Regulativ, gnadenhafte Erwählung, Bevollmächtigung oder Mahnung<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Vgl. H. LIERMANN, Die Gottheit im Recht. Ein historisch-dogmatischer Versuch, in: M. Heckel/K. Obermayer/D. Pirson (Hrsg.), Der Jurist und die Kirche. Ausgewählte kirchenrechtliche Aufsätze und Rechtsgutachten von H. Liermann, München 1973 (= *Ius ecclesiasticum* 17), 244.

<sup>9</sup> Vgl. H. HÄRING/J. NOLTE (Hrsg.), Diskussion um H. Küng, „Die Kirche“, Freiburg 1971 (= Kleine ökumenische Schriften 5), 33; H. PETRI, Jesus — Fundament der Kirche, in: *LebZeug*, H. 1 (1974) 33 f.

<sup>10</sup> A. MÜLLER, Das Recht als Faktor des kirchlichen Lebens, in: A. Müller/F. Elsener/P. Huizing, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung, Einsiedeln 1968 (= Offene Wege 7), 19; U. A. WOLF, *Ius divinum*. Erwägungen zur Rechtsgeschichte und Rechtsgestaltung, München 1970 (= *Ius ecclesiasticum* 11); SCHLINK (Anm. 1), 244; vgl. J. G. GERHARTZ, Die Mischehe, das Konzil und die Mischehen-Instruktion, in: *Scholastik* 41 (1966) 390; W. STEINMÜLLER, Gottesrecht und Dynamik in der evangelischen Rechtstheologie, in: *Concilium* 5 (1969) 587 f.



1.3 Das *ius divinum* ist von Gott geoffenbart und als solches in seinem Kern unabänderlich und absolut verpflichtend; es *umfaßt jedoch nicht die Struktur* oder das Amt der Kirche, sondern allein die Gegenwart Christi im Heiligen Geist, der frei bestimmt, was von der Kirche jeweils neu anzuerkennen ist<sup>11</sup>. Nach anderen Theologen sind für die Kirche und ihre Apostolizität kraft göttlichen Rechts lediglich die Übereinstimmung mit der apostolischen Christusbotschaft der Schrift und der Nachvollzug des apostolischen Dienstes konstitutiv<sup>12</sup>.

1.4 Zur *göttlich-rechtlichen Verfassung* der Kirche gehören ausschließlich das allen Gläubigen anvertraute „*Amt des allgemeinen Priestertums*“ und dessen apostolische Nachfolge<sup>13</sup>.

1.5 Das *besondere*, von bestimmten Personen auszuübende *Amt* gründet im göttlichen Recht, seine Ausfaltung in die *Stufen* des Episkopats, Presbyterats und Diakonats beruht dagegen nur auf *menschlichem Recht*, auf einer Entscheidung der Kirche<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Für manche besteht das *ius divinum* ausschließlich im verkündigten Wort Gottes; vgl. W. MAURER, *Pfarrerrecht und Bekenntnis*, Berlin 1957, 110 f.; E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses*, Berlin 1958, 73, 88 f., 151 f., 155 f.; K. G. STECK, *Was trennt uns von der römischen Kirche?*, Wuppertal 1958, 12 f.; A. NYGREN, *Amt*, in: WKL, 45; J. LELL, *Schrift und Evangelium*, in: MD 23 (1972) 72; H.-J. GOERTZ, *Amt und Ordination in „Glauben und Kirchenverfassung“*, in: US 28 (1973) 296, 299.

<sup>12</sup> K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik IV/1*, Zürich 1953, 795–809; H. DIEM, *Die Kirche und ihre Praxis, Theologie III*, München 1963, 302–304; H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963 (= Beiträge zur historischen Theologie 14), 25 f.; W. JOEST, *Amt und Ordination — unüberholbare Strukturen?*, in: KuD 17 (1971) 75–85; SCHLINK (Anm. 1), 239, 245–249; R. WEIBEL-SPIRIG, *Christus und die Kirche. Das ökumenische Gespräch über die Kirche*, Zürich 1972, 84–86; *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*, München 1973, 18; *Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz zum Memorandum „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“*, in: US 28 (1973) 279; H. J. URBAN, „*Göttliches*“ und „*menschliches*“ Recht in der Kontroverse um das Amt in der Kirche, in: US 28 (1973) 314–320; H. HÄRING, *Diskussion um „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“*. Eine Zwischenbilanz, in: ThQ 154 (1974) 321–324; *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa*, in: HerKorr 28 (1974) 194 f.; G. LOHFINK, *Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen*, in: ThQ 157 (1977) 93–106.

<sup>13</sup> E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973 (= NTD 2), 114, 224, 241 f., 355; vgl. H. SCHÜTTE, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974, 192.

<sup>14</sup> W. BRUNOTTE, *Das geistliche Amt bei Luther*, Berlin 1959, 172 f.; H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*, Göttingen 1962, 120, 301, 313, 335; J. J. VON ALLMEN, *Geistliches Amt und Laientum*, Basel 1966, 14; U. VALESKE, *Biblische Besinnung über das Bischofsamt*, in: J. Chr. Hampe (Hrsg.), *Die Autorität der*

1.6 Eine *bestimmte Weise der Weitergabe* des iure divino eingesetzten Amtes ist *vom göttlichen Recht nicht zwingend gefordert*. Für einige Vertreter dieser Ansicht ist die kontinuierliche Weihesukzession (Ordination durch Ordinierte) historisch nicht aufweisbar<sup>15</sup>, für andere zwar im Neuen Testament grundgelegt, aber lediglich als eine Möglichkeit der Amtsübertragung unter anderen, als eine für die Kirche nützliche, jedoch nicht unverzichtbare Einrichtung<sup>16</sup>.

1.7 Die *Ordination* ist *nicht Geistmitteilung*, sie verleiht *keine besondere unverlierbare Weihe und Vollmacht*, sondern nur die Befähigung, die Funktionen des allgemeinen Priestertums an einer bestimmten Gemeinde als ganzer und in ständiger Verantwortung auszuüben, d. h. öffentlich wahrzunehmen, was grundsätzlich alle Gläubigen können<sup>17</sup>.

2. Das göttliche Recht der bischöflichen Apostelnachfolge wird *unmittelbar* bestritten, wenn man behauptet:

2.1 Die *episcopale Amtssukzession*, d. h. die seit den Aposteln ununterbrochene Existenz des Bischofsdienstes und die Ordinationsspendung durch Bischöfe, ist für das kirchliche Leben und Wirken *nicht konstitutiv*; sie hat lediglich regulative Bedeutung als Zeichen, Hilfe oder Ordnungselement für die Apostolizität und Einheit der Kirche und ihrer Ämter<sup>18</sup>.

Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput II, München 1967, 443; W. KASPER, Amt und Gemeinde, in: ders., Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 409 f.; H. MEYER, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch/lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene, Frankfurt 1973 (= Ökumenische Perspektiven 3), 78 f.

<sup>15</sup> L. GOPPELT, Tradition nach Paulus, in: KuD 4 (1958) 231; ders., Die apostolische und nachapostolische Zeit, Göttingen 1966, 136; Ökumenisches Institut der Universität Heidelberg, Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter, in: Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Anm. 12), 149–152.

<sup>16</sup> Vgl. Institute für ökumenische Theologie an der Universität München, Das Amt in der Kirche, in: US 25 (1970) 114; W. KASPER, Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?, in: StZ 191 (1973) 226; K. RAHNER, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg 1974 (= QD 65), 38 f.; HÄRING/NOLTE, Diskussion um H. Küng (Anm. 9), 320; SCHMITZ (Anm. 7), 129 f.

<sup>17</sup> H. STORCK, Das allgemeine Priestertum bei Luther, München 1953, 35, 39; E. WOLF, Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1962, 251; O. WEBER, Grundlagen der Dogmatik II, Neukirchen 1962, 633 f.; J. HAMEL, Zur Problematik der Ordinationshandlung, in: F. Viering, Gemeinde — Amt — Ordination. Votum des Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1970, 94–108; Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz (Anm. 12), 279; K. HERBERT, Ordination nach evangelischem Verständnis, in: US 28 (1973) 307, 312.

<sup>18</sup> H. KÜNG, Die Kirche des Evangeliums, in: Häring/Nolte, Diskussion um H. Küng (Anm. 9), 204 f.; J. MACQUARRIE, Anglikanisch-methodistisches Gespräch über die Vereinigung der Ämter, in: Concilium 8 (1972) 308 f.; ST. NEILL, Die Notwendigkeit des

2.2 Für die volle, unverkürzte *successio apostolica* der Kirche ist *unabdingbar* und ausreichend die *presbyterale Amtsnachfolge*, die in der Fortdauer des Presbyteramtes (Pfarramtes) und der Ordinationsweitergabe durch Presbyter (Pfarrer) besteht<sup>19</sup>.

### III. Das Dokument „Der bischöfliche Dienst“ der Gruppe von Dombes

Aus der Fülle der in den letzten Jahren veröffentlichten ökumenischen Gesprächstexte<sup>20</sup> wird hier ein Dokument herausgegriffen, das aus dem Dialog zwischen katholischen und evangelischen Theologen entstanden und für das behandelte Thema von besonderer Bedeutung ist: die Studie „Der bischöfliche Dienst“ der Gruppe von Dombes<sup>21</sup>.

Die Gruppe von Dombes wurde 1937 durch den Förderer der Weltgebetss-woche für die Einheit der Christen, Abbé Paul Coutourier, gegründet. Sie besteht gegenwärtig aus etwa 40 lutherischen, reformierten und katholischen Theologen aus Frankreich und der Schweiz und trifft sich abwechselnd in der Trappistenabtei von Dombes bei Lyon und in Taizé zum Gebet und theologischen Ge-

Bischofsamtes. Anglikanische Fragen und Antworten, in: Concilium 8 (1972) 751 f.; G. HILD, Kirche und Amt, in: MD 23 (1972) 81 Anm. 7; Eucharistie und Amt. Eine lutherisch/römisch-katholische Stellungnahme in den USA, in: Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch (Anm. 14), 133 f.; Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Anm. 12), 18; J. AARTS, Einige katholische Bemerkungen zu Luthers Theologie vom kirchlichen Amt, in: KuD 20 (1974) 161; Bericht der anglikanisch-lutherischen Gespräche in den USA, in: G. GASSMANN, Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanisch-katholischen Gespräch, Frankfurt 1975 (= Ökumenische Dokumentation 2), 89–92.

<sup>19</sup> H. JAHR, Ordination, in: EKL<sup>2</sup> II, 1719; LIEBERG (Anm. 14), 266 f., 296, 329, 336 f.; VALESKE (Anm. 14), 443 f.; W. KASPER, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen, in: ThQ 151 (1971) 103 f.; Ökumenisches Institut der Universität Heidelberg, Die apostolische Sukzession (Anm. 15), 153–155; H. STIRNIMANN, Der kirchliche Dienst. Zur Entwicklung der ökumenischen Problematik — eine Interpretation der Texte des Vatikanum II, in: FZPhTh 20 (1973) 64; MEYER, Luthertum und Katholizismus im Gespräch (Anm. 14), 76–79; Zur Studie der Internationalen Theologenkommission über die apostolische Sukzession, in: HerKorr 28 (1974) 444.

<sup>20</sup> Vgl. MEYER, Luthertum und Katholizismus im Gespräch (Anm. 14); SCHÜTTE (Anm. 13), 357–410; G. GASSMANN u. a. (Hrsg.), Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, Frankfurt 1974 (= Ökumenische Dokumentation 1); ders., Vom Dialog zur Gemeinschaft (Anm. 18); A. BURGMÜLLER/R. FRIELING (Hrsg.), Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche. Eine Dokumentation im Auftrage der Arnoldshainer Konferenz, Gütersloh 1974; P. NEUNER, Neuere theologische Entwicklungen als Zeichen der Hoffnung für die Ökumene, in: Pastorales Forum 14 (1977) 23–26.

<sup>21</sup> Groupe des Dombes, Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière, Taizé 1976 (zitiert: Bischofsdienst).

sprach<sup>22</sup>. Nach langjähriger, geduldiger Bemühung veröffentlichte die Gruppe 1972 das Dokument „Auf dem Wege zu ein und demselben eucharistischen Glauben<sup>23</sup>“ und 1973 den Text „Für eine Versöhnung der Ämter<sup>24</sup>“. Der Konsens über den bischöflichen Dienst wurde auf dem Treffen vom 6. bis 10. September 1976 von den 35 Teilnehmern angenommen und konnte zum vierzigjährigen Bestehen der Gruppe erscheinen<sup>25</sup>. Bei ihrer Arbeit berücksichtigt die Gruppe kritisch die Studienergebnisse anderer ökumenischer Kommissionen und Gesprächskreise<sup>26</sup>.

Im folgenden wird aufgezeigt, was im Text „Der bischöfliche Dienst“ über die Apostelnachfolge der Bischöfe ausgesagt ist (1.), welcher ekklesiologische Stellenwert diesem Dokument zukommt (2.) und wie es vom Standpunkt der katholischen Glaubenslehre zu bewerten ist (3.).

#### 1. Der Episkopat als „konstitutives Element der Tradition der Kirche“ (55)<sup>27</sup>

Das Dokument über den bischöflichen Dienst baut auf dem von der Gruppe erarbeiteten Teilkonsens „Für eine Versöhnung der Ämter“ auf und ergänzt ihn (1; 14; 34; 42). Dieser nannte vor allem zwei „Schwierigkeiten“, über die unter den Teilnehmern noch keine Übereinstimmung herrschte: „Die *erste* und wichtigste liegt in einer unterschiedlichen Interpretation und Unterscheidung konkreter und geschichtlicher Formen, welche die apostolische Sukzession der Ämter auf Grund der Trennung angenommen hat. Die *zweite* betrifft die unterschiedliche Strukturierung und Aufgliederung der Ämter, so wie sie auf beiden Seiten bestehen<sup>28</sup>.“ Damit war die Erhellung der ekklesiologischen Bedeutung des Episkopats als nächste von der Gruppe in Angriff zu nehmende Aufgabe angezeigt<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> H. Roux, Zwischenkirchliches Gespräch in Frankreich „Les Dombes“, in: Concilium 8 (1972) 305 f.

<sup>23</sup> Groupe des Dombes, *Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholiques et protestants*, Taizé 1972; deutsch in: HerKorr 27 (1973) 33–36 (zitiert: Eucharistie).

<sup>24</sup> Groupe des Dombes, *Pour une réconciliation des ministères. Éléments d'accord entre catholiques et protestants*, Taizé 1973; deutsch in: Gassmann, *Um Amt und Herrenmahl* (Anm. 20), 116–128; HerKorr 27 (1973) 36–39 (mit veränderter Nummerierung gegenüber dem Original; zitiert: Amt).

<sup>25</sup> Dabei wurden auch Beiträge eines orthodoxen und eines anglikanischen Theologen berücksichtigt; Bischofsdienst Präambel 7.

<sup>26</sup> Vgl. Eucharistie Nr. 3; Bischofsdienst Nr. 6.

<sup>27</sup> Diese und die folgenden Ziffern im Text beziehen sich auf die Nummern der Studie „Der bischöfliche Dienst“.

<sup>28</sup> Amt Nr. 37.

<sup>29</sup> Vgl. Bischofsdienst Präambel 6.

## 1.1 Die Bischöfe als Nachfolger der Apostel

Unter „Bischöfsdienst“ (ἐπισκοπή) verstehen die Theologen von Dombes das ganze Amt der pastoralen Aufsicht und Einheit<sup>30</sup>, unter „Bischof“ (ἐπίσκοπος) dagegen den Amtsträger, der vorrangig dieses Amt innehat<sup>31</sup>. Sie wiederholen ihre Auffassung<sup>32</sup>, daß Christus der eigentliche Amtsträger und so letztlich auch der einzige Bischof seiner Kirche ist<sup>33</sup>. Darum steht der kirchliche Bischöfsdienst in der Nachfolge Christi, des Bischofs unserer Seelen (1 Petr 2, 25)<sup>34</sup>.

Die Kirche ist apostolisch, weil Christus, der Gesandte des Vaters, sie in der Kraft des Geistes versammelt und in die Welt sendet, um alle Menschen zur eschatologischen Heilsgemeinschaft zusammenzurufen<sup>35</sup>. „Um diese Sendung zu erfüllen, hat Christus ihr in der Person der Apostel das Amt gegeben als Zeichen dafür, daß er es ist, der zusammenruft<sup>36</sup>.“ Das Dokument über den bischöflichen Dienst spricht bald von den Aposteln, bald von den Zwölf oder dem Zwölferkollegium, wobei die im Text angeführten Zitate aus den Paulinen und Deuteropaulinen erkennen lassen, daß auch Paulus zu den Aposteln gerechnet wird (vgl. 22b). Mit dem Vaticanum II<sup>37</sup> sieht man im Kollegium der Zwölf nicht bloß die ersten kirchlichen Amtsträger, sondern zugleich den zeichenhaften Beginn des neuen Gottesvolkes (36).

Da Christus der von ihm ausgehenden Sendung und der damit verknüpften Verheißung die Treue hält, muß die Kirche Christi stets auch die Kirche der Apostel bleiben<sup>38</sup>, d. h., sowohl die Apostolizität des ganzen Gottesvolkes als auch das besondere Amt der Apostel, insoweit dieses übertragbar ist, müssen fort-dauern. Daher gibt es eine „apostolische Sukzession der ganzen Kirche<sup>39</sup>“ und eine „apostolische Sukzession im vom Herrn eingesetzten Amt<sup>40</sup>“. Beide Aspekte gehören unlösbar zusammen<sup>41</sup>.

Die gesamte Kirche folgt dem Kollegium der Zwölf nach, insofern dieses schon das neubundliche Gottesvolk versinnbildete und anfanghaft verwirk-

<sup>30</sup> „Ensemble de la charge de vigilance pastoral et d'unité“; Bischöfsdienst Anm. 1, Nr. 1.

<sup>31</sup> „Ministre à qui incombe en priorité cette charge“; ebd., Nr. 2.

<sup>32</sup> Amt Nr. 5—7 mit Bischöfsdienst Nr. 14.

<sup>33</sup> Bischöfsdienst Überschrift zu den Nr. 11—14.

<sup>34</sup> Ebd., Nr. 16.

<sup>35</sup> Amt Nr. 8—9.

<sup>36</sup> Ebd., Nr. 9.

<sup>37</sup> Vgl. oben I. 1.

<sup>38</sup> Amt Nr. 8—13.

<sup>39</sup> Ebd., Nr. 10.

<sup>40</sup> Ebd., Nr. 11.

<sup>41</sup> Ebd., Nr. 9.



lichte (36). Die Fülle dieser apostolischen Sukzession der ganzen Kirche „schließt eine Kontinuität in den Wesensmerkmalen der Kirche der Apostel in sich: im Zeugnis des Glaubens, in der brüderlichen Gemeinschaft, im sakramentalen Leben, im Dienst an den Menschen, im Dialog mit der Welt und in der Teilhabe an den Gaben, die der Herr einem jeden gibt“<sup>42</sup>. Dagegen beinhaltet die Fülle der apostolischen Sukzession im Amt „die Kontinuität in der Weitergabe des Amtsauftrages“<sup>43</sup>, die Treue der Verkündigung zur Lehre der Apostel und die Gleichförmigkeit des Lebens mit dem Evangelium und den Erfordernissen der Sendung“<sup>44</sup>.

Bereits 1973 stimmten die Gesprächspartner darin überein, daß sich in der Kirche das apostolische Dienstamt auf dem Fundament der Apostel ständig fortsetzt<sup>45</sup>. Dieser Teilkonsens wird nun ergänzt: Alle am Gespräch beteiligten Kirchen gehen davon aus, daß innerhalb dieser apostolischen Amtsnachfolge der Bischofsdienst (ἐπισκοπή) eine „notwendige Funktion“ für die Kirche Christi bildet. Ökumenisch strittig ist dagegen noch die „Personalisation dieser Funktion“, d. h. die Frage, ob der bischöfliche Dienst in seiner Fülle jeweils von einzelnen Personen ausgeübt werden muß (10). Um auch hierin eine Annäherung zu erreichen, wird erneut das Zeugnis des Neuen Testaments und der nachapostolischen Kirche geprüft. Dabei kommt die Gruppe zu dem Ergebnis, daß sich in dieser Zeit eine deutliche kontinuierliche Entwicklung zum monarchischen Episkopat als dem Apostelnachfolger abzeichnet<sup>46</sup>. Die Gruppe stützt sich vor allem auf folgende Einzelbefunde:

— Nach verschiedenen neutestamentlichen Stellen wird der Bischofsdienst in der Nachfolge Christi und der Apostel (16) von bestimmten Personen ausgeübt (18). Sie leiten die Gemeinde, wachen über sie, warnen und ermahnen sie; sie üben Strafgewalt aus und ermutigen die Gläubigen zur Wahrnehmung ihrer allumfassenden Sendung (16).

— Die Schrift zeigt, wie die Apostel durch Handauflegung Presbyter-Episkopen in den Kirchen bestellen und zuverlässigen Männern die Weitergabe der evangelischen Botschaft anvertrauen (24).

— Nach dem Tod der Apostel betrachten die von Irrlehren und Spaltungen bedrohten christlichen Gemeinschaften diese zuverlässigen Männer als Bewahrer

<sup>42</sup> Ebd., Nr. 12.

<sup>43</sup> HerKorr 27 (1973) 37 übersetzt „charge ministérielle“ unpräzise mit „Amtsvollmacht“.

<sup>44</sup> Amt Nr. 13.

<sup>45</sup> Ebd., Nr. 11.

<sup>46</sup> Bischofsdienst Kommentar 61.

der apostolischen Tradition und erkennen ihnen Entscheidungskompetenz zu (25; vgl. 29).

— Der von einer Person ausgeübte Episkopat, dem Autorität nicht bloß über die Gemeinde, sondern auch über die anderen Ämter in ihr zukommt (39), breitete sich im zweiten Jahrhundert immer mehr aus und wurde bald die Regel in allen Kirchen (25).

— Zwischen den Jahren 95 und 180 ist der Bischofsdienst Gegenstand einer dreifachen theologischen Reflexion<sup>47</sup>, die mit zunehmender Deutlichkeit den monarchischen Episkopat als Gabe Gottes für seine Kirche wertet (26—30).

— Die nachapostolische Kirche ist schließlich überzeugt, daß „sich die Nachfolge des apostolischen Amtes vor allem in der bischöflichen Nachfolge verwirklicht“ (38) und daß die Gesamtheit der Bischöfe die amtliche Nachfolge des Zwölferkollegiums zum Ausdruck bringt (36); sie betrachtet das Bischofsamt als Zeichen der Treue Gottes zu seiner Heilsabsicht (26).

Die Mitglieder der Gruppe von Dombes machen sich diese Überzeugung der alten Kirche zu eigen (36—38), und zwar aus folgenden Gründen:

— Der monarchische Episkopat entfaltet sich zur selben Zeit, als die Abgrenzung des neutestamentlichen Schriftkanons noch nicht abgeschlossen ist. Dieses zeitliche Zusammenfallen ist nicht bloß historisch, sondern auch theologisch bedeutsam: Sind es doch die von Bischöfen geleiteten Kirchen, die nach und nach den Kanon der heiligen Schriften als verbindlich anerkannt haben. Die Kirchen, die sich so endgültig auf die Schrift festlegten, waren überzeugt, daß in ihr auch der Dienst ihrer Bischöfe grundgelegt ist (23).

— Die kirchliche Tradition des zweiten Jahrhunderts interpretiert, vom Heiligen Geist geleitet, das Neue Testament verpflichtend für alle nachfolgenden christlichen Generationen (56)<sup>48</sup>.

Die Gesprächsteilnehmer von Dombes stimmen auch darin überein, daß der Bischof sein Amt in der Apostelnachfolge nicht durch einen einfachen Rechtsakt, sondern durch die Anrufung des Heiligen Geistes in Verbindung mit der Handauflegung erhält (41). Diese Epiklese ist sakramentaler Natur (33); sie verleiht dem Bischof eine Weihe und die für die Amtsausübung erforderlichen geistlichen

<sup>47</sup> Der Theologie der Sendung, der Nachfolge und der „typologischen Theologie“.

<sup>48</sup> Bischofsdienst Kommentar 60 f.; vgl. B. SESBOUÉ, *Le ministère épiscopal — un nouveau document du Groupe des Dombes*, in: *Études* Bd. 346 (1977) 389 f.

Gaben (Charismen); sie gliedert ihn in das Kollegium derer ein, die wie er den Bischofsdienst erfüllen (41; vgl. 18). Geistanrufung und Handauflegung bringen zum Ausdruck, daß der Bischof sein Amt von Christus empfängt und als sein Gesandter ausübt (18; 20; 39; 41)<sup>49</sup>. Die durch die Epiklese verliehene geistliche Autorität (18; 39) des Bischofs wirkt sich aus in der Verkündigung des Wortes, der Feier der Sakramente, der Versammlung der Gemeinde und der Diakonie (9; 15—16; 42)<sup>50</sup>. Sie befähigt die Bischöfe, das in der Schrift enthaltene Glaubensgut zu bewahren, indem sie die Verkündigung leiten und die Interpretation der biblischen Botschaft verbindlich ordnen (35; vgl. 17). Durch seinen Dienst ist der Bischof auch in seiner persönlichen Lebensgestaltung existentiell eingefordert. Er ist verpflichtet, als „Vorbild der Herde“ (19) Christus nachzufolgen und ihm gleichförmig zu werden<sup>51</sup>.

## 1.2 Der Episkopat als kollegiales Amt

Die Zwölf übten als einzelne und als Gemeinschaft das ursprüngliche Amt der Kirche aus. Wenn die Bischöfe *die* Nachfolger der Apostel sind, dann auch in dieser doppelten Hinsicht: als individuelle Amtsträger und als Gruppe oder Kollegium. Mit dem Begriff „Kollegium“ bezeichnen die Theologen von Dombes ein Team von gleichberechtigten oder verschiedenartigen Amtsinhabern, die in einer kirchlichen Gliederung solidarisch Verantwortung haben<sup>52</sup>. Ein Kollegium ist regelmäßig mit einem einheitsstiftenden Vorsitz ausgestattet<sup>53</sup>.

Die monarchische Struktur des Episkopats entwickelt sich schon in neutestamentlicher Zeit<sup>54</sup>, doch ist seine kollegiale Natur in der Schrift früher bezeugt (30). Beide Dimensionen, die kollegiale und die personale, gehören wesentlich zum biblisch begründeten Bischofsdienst; keine darf auf Kosten der anderen beeinträchtigt werden<sup>55</sup>.

Die alle Einzelaufgaben umgreifende Hauptfunktion der Bischöfe ist der Dienst an der Einheit, näherhin die Sorge für die Verbundenheit aller Gläubigen, der Einsatz für die Kontinuität zwischen der Vergangenheit und der Zukunft der Kirche, das Bemühen um die Solidarität des Gottesvolkes mit der Welt (6; 15—17; 37—38; 73; 78). In dieser Verantwortung für die kirchliche Einheit

<sup>49</sup> Vgl. Bischofsdienst Nr. 14 mit Amt Nr. 20—24.

<sup>50</sup> Vgl. Amt Nr. 25—30; SESBOUÉ (Anm. 48), 393 Anm. 23.

<sup>51</sup> Amt Nr. 6—7; 13.

<sup>52</sup> Bischofsdienst Anm. 1, Nr. 8; vgl. Amt Anm. 2.

<sup>53</sup> Bischofsdienst Anm. 1, Nr. 8.

<sup>54</sup> Vgl. oben III.1.1.

<sup>55</sup> Bischofsdienst Kommentar 59; SESBOUÉ (Anm. 48), 388.

gründet die Kollegialität des Episkopats<sup>56</sup>, die sich — in analoger Weise<sup>57</sup> — in zwei Bereichen auswirkt: auf der orts- oder teilkirchlichen Ebene und auf der gesamtkirchlichen Ebene<sup>58</sup>.

a) Damit eine vom Heiligen Geist unter dem Evangelium versammelte Gemeinschaft von Glaubenden die Bezeichnung „Partikular- oder Teilkirche“ verdient, muß sie folgende Voraussetzungen erfüllen (1; 9):

— Sie umfaßt mehrere Pfarreien oder örtliche Gemeinden<sup>59</sup>.

— Sie vereinigt Menschen aller Alters- und Gesellschaftsschichten zum gemeinsamen Zeugnis.

— Sie umschließt alle für den Aufbau und das Apostolat der Kirche notwendigen Dienste und vollzieht alle kirchlichen Funktionen, vor allem die Verkündigung, die Liturgie und die Sakramente.

— Sie bringt neue Amtsträger hervor und sendet sie aus.

— Sie lebt in sichtbarer Verbindung mit den anderen Teilkirchen.

In der so strukturierten Partikularkirche besteht eine wechselseitige Abhängigkeit von kirchlicher Gemeinschaft und Bischof<sup>60</sup>. Es gibt keinen Bischof ohne Teilkirche, die zusammenzurufen und zuzurüsten sein wesentlicher Auftrag ist (42). Es gibt aber auch keine Teilkirche ohne Bischof; denn sie bedarf seiner als Zeichen und Werkzeug ihrer von Christus geschenkten Einheit (42—43).

Der Bischof steht der kirchlichen Gemeinschaft jedoch nicht allein amtlich gegenüber, sondern zusammen mit und in dem Kollegium der übrigen Amtsträger (43a). Diese gemeinschaftliche Amtsausübung sieht die Gruppe von Dombes in den neutestamentlichen Presbyter- und Episkopenkollegien grundgelegt denen — nach dem Vorbild der Synagoge — wahrscheinlich stets eine Einzelperson vorstand (21a; 22; 31). Nach der vollen Entfaltung des monarchischen Episkopats und der Partikularkirchen ist eindeutig bezeugt, daß der Bischof in seiner Kirche kein Amtsmonopol innehat, sondern solidarisch mit anderen amtlichen Diensten zusammenarbeitet. Der Bischof garantiert, daß die Amtsträger auf Christus hin konvergieren, um die Partikularkirche zu sammeln, statt sie zu

---

<sup>56</sup> Vgl. Amt Nr. 21.

<sup>57</sup> SESBOUÉ (Anm. 48), 394.

<sup>58</sup> Bischofsdienst Einleitung, Anm. 1, Nr. 8; Teil 1, Nr. 21; 46.

<sup>59</sup> Darum betrachtet Bischofsdienst Anm. 4 den in Amt Nr. 48 für die katholischen Diözesen und evangelischen Kirchengebiete verwendeten Begriff „Ortskirchen“ als mißverständlich.

<sup>60</sup> Amt Nr. 22.

zerstreuen (54). Wie seine neutestamentlichen Vorbilder<sup>61</sup>, leitet der Bischof das teilkirchliche Amtskollegium, indem er gegenüber seinen amtlichen Mitarbeitern echte geistlich-rechtliche, freien Gehorsam einfordernde Autorität ausübt (39; 42; 43a).

In dem Zusammenhang nehmen die Theologen von Dombes auch Stellung zum Verhältnis von Bischof und Presbytern (Priestern). Beiden gemeinsam ist die Hineinnahme in die sakramentale Amtsexistenz. Ihre Unterschiede sind nicht nur funktional, sondern auch im Inhalt der empfangenen Ordination begründet: Der Bischof hat die Fülle amtlicher Leitungs- und Integrationsverantwortung bezüglich der Partikularkirche, auch insofern diese der Gesamtkirche eingegliedert und auf sie hingeordnet ist. Die Presbyter üben das Vorsteher- und Einigungsamt innerhalb der Partikularkirchen in Gemeinschaft mit ihrem Bischof und in Abhängigkeit von ihm aus (33).

b) Schon nach Auskunft der Schrift widmen sich die verschiedenen Orts- bzw. werdenden Teilkirchen angehörenden Hirten ihrem Dienst in vielfältiger solidarischer Verbundenheit. Dieses Beziehungsnetz läßt das Entstehen einer *Amtskörperschaft auf gesamtkirchlicher Ebene* erkennen<sup>62</sup>. Die frühe nachapostolische Kirche sieht schließlich im Bischofskollegium den amtlichen Nachfolger des ursprünglichen Zwölferkollegiums (36)<sup>63</sup>. Soll die Sendung Christi in der Kirche fort dauern, müssen die einzelnen christlichen Gemeinschaften miteinander kommunizieren (37). Die *Communio* der Bischöfe untereinander hat ihr Fundament und ihren Sinn in der *Communio* der Teilkirchen, in denen und für die sie ihr Amt erhalten (47). Indem die Bischöfe in enger Gemeinschaft stehen, tragen sie dazu bei und veranschaulichen sie, daß die Teilkirchen untereinander eins sind (21b; 46—47). Zugleich wird durch die gelebte Kollegialität aller Bischöfe wirksam und deutlich die aus der teilkirchlichen Fülle und Vielfalt erwachsende Katholizität der einen Kirche Christi (37—38; 47)<sup>64</sup>. So bilden die Bischöfe als Ferment der *Communio* und Kommunikation (49) das sichtbare Bindeglied in dem lebensnotwendigen Kreislauf zwischen den Teilkirchen und der Gesamtkirche (48).

Nachdem die Gesprächspartner von Dombes nachdrücklich betonen, daß wahrscheinlich bereits im Neuen Testament die Amtskollegien regelmäßig eine

<sup>61</sup> Bischofsdienst Nr. 22 nennt Jakobus in Jerusalem, Paulus in den von ihm gegründeten Kirchen sowie Titus und Timotheus; vgl. Nr. 31.

<sup>62</sup> „Ce réseau de relations... révèle la naissance d'un corps de ministres... au sein de l'Eglise universelle“; Bischofsdienst Nr. 21b.

<sup>63</sup> Vgl. Amt Nr. 21.

<sup>64</sup> Bischofsdienst Kommentar 68.



personale Spitze haben<sup>65</sup>, fällt es ihnen nicht schwer, gemeinsam festzustellen: Auch einer Gemeinschaft von (Teil-)Kirchen, die (nicht nur, aber auch und gerade) durch ihre kollegial verbundenen Bischöfe in lebendigem Austausch miteinander stehen, kann ein (personaler) Vorsitz nicht fehlen, der nicht bloß Zeichen, sondern auch Werkzeug der Einheit dieser Kirchen und ihrer Bischöfe ist (43b). In der Anwendung dieser Strukturregel<sup>66</sup> auf das gesamtkirchliche Bischofskollegium ist das Dokument jedoch sehr zurückhaltend. Zwar erkennt man an, daß Petrus die Mitte der Zwölf war und daß für die Kirchen der apostolischen Zeit seine Person auch nach dem Verschwinden des Apostelkollegiums Einheits- und Erkennungszeichen des bischöflichen Dienstes blieb<sup>67</sup>, aber zu einer diesem Befund entsprechenden weitergehenden Aussage über einen personalen Vorsteher im heutigen Bischofskollegium sah man sich noch nicht imstande.

### 1.3 Der Episkopat als Garant der Christusverbundenheit und -offenheit der Kirche

Der Bischof soll für die Identität der Kirche zwischen Pfingsten und der Parusie sorgen (55). Darum ist er das „hervorragende Zeichen“ der Verbundenheit der Kirche mit dem geschichtlichen, dem erhöhten und dem wiederkommenden Herrn (38).

a) Auf Grund der Amtssukzession innerhalb der in die Gesamtkirche eingegliederten Partikularkirchen bezeichnen und bewirken die Bischöfe, daß das Volk Gottes *verharrt im Glauben und Leben*, wie sie ihm *von Christus durch die Apostel anvertraut* und in der Schrift bezeugt sind (6; 35; 37—38; 78)<sup>68</sup>. Das Dokument bekennt, daß die Bischöfe kraft der sakramentalen Apostelnachfolge befugt sind, in Glaubensfragen Entscheidungen zu treffen (25; 29; 35).

b) Weil der Episkopat im Namen und in der Vollmacht des auferstandenen Herrn handelt (18; 39; 41), *macht er den Bischofsdienst Christi selbst* in der Kirche *wirksam und erkennbar* (56)<sup>69</sup>. Indem die Gläubigen ihren Bischof annehmen, nehmen sie Christus auf, der ihn sendet und seiner Kirche nahe ist (20; 27; 39)<sup>70</sup>; indem das Bischofsamt — zusammen mit den übrigen Amtsträgern — dem Gotteswort in der Schrift dient und ihm zur Herrschaft verhilft,

<sup>65</sup> Bischofsdienst Einleitung, Anm. 1, Nr. 8; Teil 1, Nr. 22; 31.

<sup>66</sup> SESBOUÉ (Anm. 48), 388.

<sup>67</sup> „Pour les Églises de l'âge apostolique, la personne de Pierre au milieu des Douze demeure, même après la disparition du collège initial, signe de ralliement et symbole du ministère de l'épiscopat“; Bischofsdienst Nr. 22d.

<sup>68</sup> Vgl. Amt Nr. 11.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., Nr. 9.

<sup>70</sup> Vgl. Bischofsdienst Nr. 14 mit Amt Nr. 21—22.

wird erreicht und sichtbar, daß die Kirche in gehorsamer Abhängigkeit von Christus bleibt und in allem auf seine zuvorkommende göttliche Initiative angewiesen ist (34—35)<sup>71</sup>; indem der Bischof mit seinem Amtskollegium die Sakramente feiert, teilt er Christus selbst als lebenspendendes Brot aus<sup>72</sup>.

c) Durch ihren amtlichen Dienst garantieren die Bischöfe schließlich, daß die Kirche *auf dem Weg in das Reich Gottes ihrer Sendung treu* ist (16; 38)<sup>73</sup>, daß sie in erwartungsvoller Offenheit für den endgültigen Sieg des Auferstandenen und die eschatologische Vollendung der Schöpfung lebt (38)<sup>74</sup>.

#### 1.4 Die Bischöfe als Apostelnachfolger kraft göttlichen Rechts?

a) Den Begriff „göttliches Recht“ sucht man im Dokument über den Bischofsdienst vergeblich. Seine Verfasser betonen aber nachdrücklich, daß sie die für die Kirche verbindliche Intention Christi bezüglich der strukturellen Bedeutung des Bischofsamtes ausfindig machen wollen (3; 31)<sup>75</sup>. Diese Absichtsbekundung legt es nahe, zu prüfen, ob die hier entworfene Auffassung von der bischöflichen Apostelnachfolge zwar *nicht ausdrücklich, aber doch der Sache nach* als im ius divinum grundgelegt, d. h. als eine von Gott gewollte, irreversible Ordnung<sup>76</sup> im Sinne des katholischen Verständnisses<sup>77</sup> vertreten wird.

b) Nach der Lehre des Vaticanum II bedeutet die „göttliche Einsetzung“ der apostolischen Sukzession der Bischöfe zunächst, daß ihre Amtsnachfolge *mitkonstitutiv ist für die gesamtkirchliche Apostolizität*.

Die Gruppe von Dombes weiß, daß sie die lutherisch-reformierte Tradition berücksichtigen und ernst nehmen muß, für die die Apostolizität der Gesamtkirche vor allem in der durch den Heiligen Geist stets neu verwirklichten Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Apostel besteht und diese Konformität allein die Autorität der Amtsträger begründet, das Amt selbst oder eine bestimmte Form seiner Weitergabe aber keinen ursächlich-bestimmenden Einfluß

<sup>71</sup> Amt Nr. 11; 20—22; 27.

<sup>72</sup> Ebd., Nr. 27.

<sup>73</sup> Ebd., Nr. 11; 21.

<sup>74</sup> Ebd., Nr. 13; 23.

<sup>75</sup> Die Theologen von Dombes unterscheiden durchgehend zwischen der *unverfügbaren wesentlichen Struktur* der Kirche und ihrer *wandelbaren institutionellen oder organisatorischen Verwirklichung*; vgl. Bischofsdienst Präambel 6; 9; Einleitung, Anm. 1, Nr. 7; Teil 1, Nr. 31; Teil 2, Nr. 56; Schluß, Nr. 77, Anm. 14; Kommentar 80; SESBOÜÉ (Anm. 48), 383 f.

<sup>76</sup> Vgl. oben Anm. 4.

<sup>77</sup> Vgl. oben I.4.

auf den apostolischen Charakter der Kirche haben (69)<sup>78</sup>. Gleichwohl bekennen die reformatorischen Gesprächspartner gemeinsam mit den katholischen, daß Christus nicht bloß den Fortbestand der Verkündigung, sondern auch des Amtes der Apostel, hauptsächlich im Episkopat, gewollt hat (26—29; 36)<sup>79</sup>. Die die Schrift verbindlich auslegende Erfahrung der frühen Christengemeinden läßt erkennen, daß der Geist diese „Gründungsintention Christi“ (3) vollzieht, indem er sowohl die Wirksamkeit des Evangeliums als auch die kontinuierliche Amtssukzession der Bischöfe garantiert (23; 29; 31; 37; 39—40; 56)<sup>80</sup>, deren Legitimität in den protestantischen Kirchen verdunkelt worden ist (70). Obschon diese Verschleierung des apostolischen Ursprungs des Bischofsamtes durch das Versagen der katholischen Bischöfe mitbedingt ist (2; 60), muß doch festgehalten werden, daß der historische, d. h. der mit den Aposteln in ununterbrochener Ursprungsbeziehung stehende Episkopat nicht bloß ein „hervorragendes“ (6; vgl. 42), sondern zugleich ein „wirksames“ Zeichen, ein „Instrument“ für die apostolische Nachfolge der ganzen Kirche bildet (43; 47; 55). Man teilt die Auffassung des hl. Irenäus<sup>81</sup>, daß die Bischöfe „gemäß dem gütigen Willen des Vaters“ mit der Nachfolge im Episkopat das zuverlässige Charisma der den Aposteln anvertrauten Wahrheit empfangen haben (29; vgl. 26; 74). In dieser Funktion wurde das Bischofsamt der Kirche vom „auferstandenen Christus zugesichert“ (37)<sup>82</sup>.

Dabei ist sich die Gruppe von Dombes sehr wohl bewußt, daß die bischöfliche Amtssukzession nicht isoliert, gleichsam automatisch-magisch, die Apostolizität der Kirche lebendig erhält und daß deren apostolischer Charakter sich keineswegs in der beständigen Weitergabe des Bischofsamtes erschöpft (vgl. 6). Sichtbarer Bürge der ungebrochenen Frohbotschaft ist der Episkopat vielmehr nur, insofern er, eingebettet in die den Glauben überliefernde Universalkirche, unter dem Gotteswort der Schrift steht und ihm dient (18; 39—40; 73)<sup>83</sup>. Die *successio apostolica* der Kirche und die bischöfliche Apostelnachfolge bedingen sich also gegenseitig (23; 42—43)<sup>84</sup>.

c) Das *ius divinum* der Apostelnachfolge der Bischöfe beinhaltet in katholischer Sicht weiter, daß die bischöfliche Verfassung *für die volle kirchliche Communio wesentlich* ist<sup>85</sup>.

<sup>78</sup> Vgl. Amt Nr. 37.

<sup>79</sup> Ebd., Nr. 11; 23.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., Nr. 9—11; 22; SESBOÜÉ (Anm. 48), 387—390.

<sup>81</sup> Adv. haereses IV, 26, 2; vgl. DV 8, 3.

<sup>82</sup> Vgl. oben III.1.3.

<sup>83</sup> Vgl. Amt Nr. 11; 21.

<sup>84</sup> Vgl. SESBOÜÉ (Anm. 48), 389, 391.

<sup>85</sup> Vgl. oben I.4.

Daß die Dialogpartner in Dombes auch hierin übereinstimmen, wird bereits aus den bisherigen Ausführungen ersichtlich<sup>86</sup>. Das erzielte Einvernehmen betrifft nicht bloß die allgemeine Funktion des Bischofsdienstes als amtlicher Sorge für die Aufsicht und Einheit, wie sie in irgendeiner Weise heute schon in allen am Gespräch von Dombes beteiligten Kirchen wahrgenommen wird<sup>87</sup>, sondern erstreckt sich ausdrücklich auf den „personalisierten“ (monarchischen) Episkopat, der zugleich grundlegend kollegial geprägt ist<sup>88</sup>. Von ihm wird gesagt: Nicht eine bestimmte historisch-soziologisch bedingte oder uniforme Ausprägung<sup>89</sup> des Bischofsamtes, wohl aber seine in der Schrift grundgelegte (23)<sup>90</sup> und im Dokument umrissene Kerngestalt ist eine dauerhafte Gabe Gottes an die Kirche (26; 30; vgl. 40; 46). Dieser Episkopat bildet ein „konstitutives Element der Tradition der Kirche“ (55; vgl. 29); er gehört zu ihrem Sein<sup>91</sup>, zu ihrer wesentlichen Struktur<sup>92</sup>, in der sich ausdrückt und vollzieht der für die Kirche lebensnotwendige Bischofsdienst Christi (56). Die Gesamtkirche existiert in und aus miteinander kommunizierenden Teilkirchen, in denen eine untrennbare Beziehung zwischen Bischof und Glaubensgemeinschaft besteht (9; 42–43).

Wollen die christlichen Gemeinschaften der Gründungsabsicht Christi treu bleiben, müssen sie einen in den wesentlichen Grundzügen einheitlichen biblisch inspirierten Bischofsdienst entwickeln<sup>93</sup>. Die Gruppe von Dombes ist überzeugt, daß die Annahme und Realisierung ihrer aus den Offenbarungsurkunden gewonnenen Vorstellung vom Bischofsamt eine unabdingbare Voraussetzung für die vollständige sichtbare Einigung aller Christen ist<sup>94</sup>. Das im Konsentext skizzierte Bischofsbild wird darum als eine verpflichtende Herausforderung an alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften verstanden, gemeinsam nach seiner Verwirklichung zu streben (3; 56).

Der *katholischen Kirche* wird vorgeschlagen, daß das Bischofskollegium seinen Dienst aus einer ständigen Umkehrbereitschaft noch evangeliumsgemäßer gestaltet, daß sein Autoritätsanspruch noch besser die Mitverantwortung aller Gläubigen berücksichtigt, um die Erfordernisse der Glaubenseinheit mit einer grö-

<sup>86</sup> Vgl. vor allem III.1.4.b.

<sup>87</sup> Vgl. Bischofsdienst Nr. 2; 10; 18; 70–71.

<sup>88</sup> SESBOUÉ (Anm. 48), 388.

<sup>89</sup> Bischofsdienst Einleitung, Anm. 1, Nr. 2; Teil 1, Nr. 31; 44; Teil 2, Nr. 56; 60.

<sup>90</sup> Bischofsdienst Kommentar 59 f.

<sup>91</sup> „... fait partie de l'être même de l'Eglise“; Bischofsdienst Nr. 39.

<sup>92</sup> Ebd. Präambel 9; Einleitung, Nr. 3; Teil 1, Nr. 31; Teil 2, Nr. 56; Kommentar 80; vgl. Amt Nr. 11.

<sup>93</sup> Bischofsdienst Präambel 9; Einleitung, Nr. 3; Teil 1, Nr. 31; Teil 2, Nr. 56; 60.

<sup>94</sup> Bischofsdienst Nr. 3; 77; Kommentar 77; vgl. Bericht der anglikanisch-lutherischen Gespräche auf Weltebene, in: Gassmann, Vom Dialog zur Gemeinschaft (Anm. 18), 57.

ßeren Offenheit für die freie Souveränität des Heiligen Geistes zu verbinden (57—68).

Bezüglich der *reformatorischen Kirchen* stellen die Gesprächspartner fest, daß in vielen dieser Gemeinschaften — jeweils mehr oder minder und aus vielfältigen Ursachen — die Realisierung des bischöflichen Dienstes, gemessen am Stiftungswillen Christi, unzulänglich ist (2; 5; 70—71)<sup>95</sup>. Daraus leiten sie die Forderung ab: Die evangelischen Kirchen müssen den personal-kollegialen Episkopat (wieder) voll anerkennen, zunächst theologisch-ekklesiologisch, dann aber allmählich auch in ihrer konkreten Verfassungsstruktur (3; 72—76)<sup>96</sup>.

Diese Aufwertung des Bischofsamtes verlangt viel Geduld, pädagogisches Geschick und die brüderliche Unterstützung seitens der Kirchen, welche die bischöfliche Struktur bewahrt oder schon erneuert haben (75a; 76). Die künftige genaue institutionelle Ausformung des Episkopates, dessen Grundgestalt nach Erreichung der vollen gegenseitigen *Communio* in allen Kirchen identisch sein muß, läßt sich noch nicht absehen und voraussagen; sie wird nicht das Ergebnis menschlicher Strategie, sondern ein Geschenk Gottes sein, für das sich die Christenheit in dauernder Bekehrung öffnen muß<sup>97</sup>. Das Ausmaß der dabei zu überwindenden Schwierigkeiten darf nicht davon abhalten, „aus gemeinsamem Gehorsam gegenüber dem alleinigen Herrn“ (56) das Kommen eines einzigen Bischofskollegiums in der einen Kirche anzustreben (77).

d) Wenn die katholische Kirche lehrt, daß die Bischöfe auf Grund göttlichen Rechts den Aposteln nachfolgen, meint sie darüber hinaus, daß die *Aufgaben und Befugnisse des Bischofsamtes von Christus grundgelegt* sind und daß jeder Bischof *vom Herrn selbst gesandt wird*<sup>98</sup>.

Was das den Bischöfen zukommende „Amt der pastoralen Aufsicht und Einheit“ für die Theologen von Dombes im einzelnen beinhaltet, wurde bereits dargelegt<sup>99</sup>. Dieser Amtsinhalt ist eine Stiftung des Herrn (18)<sup>100</sup> und Teilnahme an seiner vom Vater ausgehenden Sendung (27; 39)<sup>101</sup>. Mag auch die Weise der

<sup>95</sup> Bischofsdienst Nr. 2; 5; 70—71; Kommentar 74 f.; vgl. SESBOUÉ (Anm. 48), 398 f.

<sup>96</sup> Vgl. SCHÜTTE (Anm. 13), 389. — Die theoretisch-praktische Wiederentdeckung des genuinen Bischofsdienstes habe in vielen Reformationskirchen schon begonnen; Bischofsdienst Nr. 72.

<sup>97</sup> Bischofsdienst Präambel 9.

<sup>98</sup> Vgl. oben I.4.

<sup>99</sup> Vgl. oben III.1.1—1.2.

<sup>100</sup> Amt Nr. 11.

<sup>101</sup> Vgl. ebd., Nr. 21; 23—24.



kirchlichen Auswahl und Bestellung des Bischofs zeit- und regionalbedingten Wandlungen unterliegen (62), so erhält er sein Amt doch unmittelbar von Christus (41—42), der durch ihn wirkt (39; vgl. 27—28)<sup>102</sup>.

e) Die vom Konzil erneut bekräftigte „*institutio divina*“ der Fortsetzung des Apostelamtes durch die Bischöfe besagt schließlich, daß das Bischofskollegium der *hauptverantwortliche Träger des Apostolats* ist und daß der *Vorrang des Bischofs* vor den anderen kirchlichen Ämtern *zumindest mittelbar von Gott gewollt* ist<sup>103</sup>.

Auch nach dem Konsentext haben die Bischofskörperschaft in der Universal-kirche, der einzelne Bischof in der Teilkirche für den gesamten Heildienst die amtliche Erstverantwortung, die aus der Sendung des Episkopats, sichtbares Einheitsprinzip zu sein, erwächst (15—17; 29; 35; 74). Bei der Wahrnehmung dieses Auftrags eignet dem Bischof auch eine „kollegiale“ Leitungs-, Koordinations- und Integrationsautorität gegenüber den ihm zugeordneten amtlichen Mitarbeitern (33; 39; 43; vgl. 21a). Während nach herrschender reformatorischer Auffassung die Rechtsfigur des „Oberhirten“ im evangelischen Kirchenrecht keinen Platz hat, weil „die Gleichheit aller Träger des öffentlichen Predigtamtes . . . auf ius divinum beruht“<sup>104</sup>, besteht unter den Teilnehmern am Gespräch von Dombes Einmütigkeit darüber, daß das Vorrecht des Bischofs vor den Presbytern (Priestern, Pastören) nicht bloß disziplinär, sondern theologisch begründet ist: in der historisch gewachsenen, je eigengearteten Ordination, durch die zwar beide am einen sakramentalen Amt der Kirche Anteil erhalten (33), der Bischof aber der „hauptsächliche“ Apostelnachfolger ist (38; vgl. 36). Man ist überzeugt, daß das traditionelle Verständnis des evangelischen Pastorenamtes offen ist für eine zunächst faktische Auffächerung mit gestuften Verantwortlichkeiten (75c). Diese praktische Aufgliederung könnte in den Reformationskirchen allmählich zur Ausbildung von neuen Ordinationsformen führen, welche die Eigenart des bischöflichen Hirtenamtes besser veranschaulichen würde (75d).

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Die Gruppe von Dombes sieht in der Apostelnachfolge des Episkopats, so wie sie im Dokument über den Bischofsdienst umschrieben ist, eine von Gott geoffenbarte, unbedingt verpflichtende Ordnung, die alle Voraussetzungen erfüllt, um zur göttlich-rechtlichen Struktur der Kirche gezählt zu werden.

<sup>102</sup> Ebd., Nr. 27.

<sup>103</sup> Vgl. oben I.4.

<sup>104</sup> S. GRUNDMANN, Kirchenverfassung, in: EStL<sup>2</sup> 1267 f.

## 2. Der ekklesiologische Rang des Dokumentes

Die Gruppe von Dombes ist aus einer Privatinitiative entstanden und besitzt bis heute keinen kirchenamtlichen Auftrag oder Status. Ihre Verlautbarungen stützen sich darum nur auf die Autorität der daran beteiligten Theologen, die freilich ihren Kirchen engstens verbunden sind<sup>105</sup>. Trotz ihres inoffiziellen Charakters haben die bisher veröffentlichten Gesprächsergebnisse der Gruppe auch den amtlichen ökumenischen Dialog auf Weltebene und in einzelnen Ländern bereits maßgeblich beeinflusst<sup>106</sup>.

Bei der Arbeit am Entwurf zum hier behandelten Dokument über den Bischofsdienst hat die Gruppe außenstehende katholische und evangelische Theologen um Stellungnahmen gebeten<sup>107</sup>. Während das ausländische Echo, auch seitens eines Repräsentanten des Ökumenischen Rates der Kirchen, positiv und ermutigend war, fielen die Reaktionen im französischen Protestantismus zurückhaltender und kritischer aus<sup>108</sup>. Der verabschiedete Text wendet sich zunächst an die zuständigen Kirchenleitungen. Sie werden gebeten, zu prüfen, ob die darin enthaltenen Überlegungen und Vorschläge auf dem Weg zu einer „Versöhnung der Ämter“ annehmbar und durchführbar erscheinen (80). Das Dokument will darüber hinaus alle Christen ansprechen und anspornen, sich bekehrend zu öffnen für die Gnade der Einheit<sup>109</sup>.

## 3. Offene Fragen

Anlässlich der Feierlichkeiten zum fünfzigsten Jahrestag der Gründung der „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung“ in Lausanne forderte Jürgen Moltmann die Kirchenleitungen auf, Folgerungen aus der Tatsache zu ziehen, daß „die Theologen die kirchentrennenden Differenzen in der Lehre überwunden haben“<sup>110</sup>. Diese undifferenzierte Feststellung ist sicherlich verfrüht. Gilt sie wenigstens für den hier besprochenen Konsentext?

<sup>105</sup> Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt. Zu den Studienergebnissen der Gruppe von Dombes, in: HerKorr 27 (1973) 33.

<sup>106</sup> Vgl. SCHÜTTE (Anm. 13), 383; GASSMANN, Um Amt und Herrenmahl (Anm. 20), 103; SESBOUÉ (Anm. 48) 383, Anm. 5.

<sup>107</sup> Bischofsdienst Präambel 7.

<sup>108</sup> SESBOUÉ (Anm. 48), 382 f.

<sup>109</sup> Bischofsdienst Präambel 9.

<sup>110</sup> HerKorr 31 (1977) 374; vgl. A. EBNETER, Der Geist von Lausanne setzte sich durch, in: Orientierung 41 (1977) 123 f. — Zu den grundlegenden Problemen bei der kirchenamtlichen Rezeption von ökumenischen Gesprächsergebnissen siehe L. VISCHER, Rechtsprobleme der ökumenischen Bewegung, in: ZEvKR 21 (1976) 343 f.; H. FRIES, Hoffnungen — Grenzen — Gegenströmungen in der Ökumene, in: Pastorales Forum 14 (1977) 7 f., 12—14.

In katholischen Kommentaren wurde anerkannt, daß die Gruppe von Dombes in dem 1973 veröffentlichten Papier „Für eine Versöhnung der Ämter“ den richtigen theologischen Ansatzpunkt zum Amtsverständnis gewählt hat<sup>111</sup>. Das trifft auch auf das Dokument „Der bischöfliche Dienst“ zu. Freilich hätte darin die Beziehung des Episkopats zu den Sakramenten, insbesondere zur Eucharistie, noch deutlicher herausgestellt werden können<sup>112</sup>, ebenso die Notwendigkeit der geschichtlich faßbaren Kontinuität der bischöflichen Apostelnachfolge, d. h., daß nur geweihte Bischöfe die Bischofsordination zu spenden vermögen. Gleichwohl sind diese Aspekte im Text über den Bischofsdienst durchaus teils berücksichtigt (vgl. 38; 41—42), teils vorausgesetzt, weil sie ausdrücklich in der Erklärung über die Ämter behandelt sind<sup>113</sup>, deren Aussagen nicht wiederholt werden sollten. Die Gesprächspartner verhehlen indessen nicht, daß ihr Einvernehmen in folgenden zentralen Fragen noch einer Ergänzung bzw. Vertiefung bedarf:

### 3.1 Das gesamtkirchliche Einheitsamt

Das Dokument „Der bischöfliche Dienst“ spricht zwar von der Universalkirche und einer gesamtkirchlichen Bischofskörperschaft<sup>114</sup>, es erwähnt die bleibende Bedeutung der Person des Petrus (22d) und sogar den römischen Bischof (62). Dennoch werden diese Themen nur beiläufig und ungenügend behandelt<sup>115</sup>; das Hauptaugenmerk ist auf den Episkopat in der Partikularkirche gerichtet<sup>116</sup>. Absichtlich ausgeklammert ist die „dornige Frage“ nach dem einheitsstiftenden Amt für die Universalkirche, nach der Stellung des Vorstehers im gesamtkirchlichen Bischofskollegium, d. h. — aus der Sicht der katholischen Ekklesiologie — nach dem Primat des Petrusnachfolgers<sup>117</sup>. Die Verfasser wissen, daß alle katholisch-evangelischen Gesprächsergebnisse lediglich provisorischen Charakter haben, solange nicht auch in diesem Konverspunkt Einigkeit erzielt

<sup>111</sup> Vgl. u. a. P. W. SCHEELE, *Hilfe aus Dombes? Die Dokumente der Gruppe von Dombes und das Ämtermemorandum deutscher Universitätsinstitute — ein kritischer Vergleich*, in: KNA — Kritischer Ökumenischer Informationsdienst 1973; Nr. 17/18, 6 f.; SCHÜTTE (Anm. 13), 388.

<sup>112</sup> SESBOUÉ (Anm. 48), 393.

<sup>113</sup> Amt Nr. 13; 25—28; 33—36; 40; 43; vgl. H. BACHT, *Kritische Fragen. Zum „Memorandum“ der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute*, in: KNA — Kritischer Ökumenischer Informationsdienst 1973, Nr. 12, 8; SCHEELE (Anm. 111), 7 f.

<sup>114</sup> Vgl. oben III.1.2b.

<sup>115</sup> Bischofsdienst Kommentar 66.

<sup>116</sup> Siehe den Untertitel des Dokumentes; oben Anm. 21.

<sup>117</sup> Bischofsdienst Präambel 7 Anm. 5; Kommentar 66 f.

ist<sup>118</sup>, da das Papsttum für die Katholiken nicht bloß zur menschlich-rechtlichen Organisation, sondern auch zur geoffenbarten Struktur der Kirche gehört<sup>119</sup>. Es kennzeichnet die Methode der Gruppe, stufenweise vorzugehen, zunächst von allen Teilnehmern angenommene Elemente zu erarbeiten, auf denen dann die gemeinsame Suche nach einer fortschreitenden Verständigung aufbauen kann. Vor einem Einvernehmen über den Episkopat als solchen erschien es der Gruppe wenig sinnvoll, die Papstfrage in Angriff zu nehmen<sup>120</sup>.

Im Kommentar zum Dokument heißt es, daß die von den Dialogpartnern bejahte Legitimität der frühkirchlichen Ausformung des monarchischen Episkopats aus sich heraus noch keine Garantie für die Rechtmäßigkeit der späteren Entwicklung des Bischofsdienstes bildet. Dafür müssen aus der Schrift zusätzliche Kriterien gefunden werden, um das Richtige vom Falschen unterscheiden zu können<sup>121</sup>. Nach katholischer Lehre ist der dem Gotteswort verpflichtete Petrusnachfolger die entscheidende sichtbare Norm für die Einheit der Kirche und des Bischofskollegiums<sup>122</sup>. Ein katholischer Gesprächsteilnehmer gibt sich zuversichtlich, daß die Gruppe allmählich auch hierüber zu einer Annäherung finden wird. Denn dieselbe innere Logik, die zum Konsens über das Bischofsamt in der Partikularkirche führte, drängt zur Erforschung der analogen Problemlage auf gesamt-kirchlicher Ebene und weist hierfür die Richtung<sup>123</sup>. Jedenfalls ist beabsichtigt, diese Frage auf den kommenden Gruppentreffen zu behandeln<sup>124</sup>.

<sup>118</sup> Amt Nr. 47; SESBOUÉ (Anm. 48), 394 f.

<sup>119</sup> Vgl. oben Anm. 75.

<sup>120</sup> Bischofsdienst Präambel 7; Kommentar 67.

<sup>121</sup> Bischofsdienst Kommentar 61.

<sup>122</sup> Ebd., 66 f.

<sup>123</sup> SESBOUÉ (Anm. 48), 394 f. — Vgl. HerKorr 30 (1976) 323, wo bemerkenswerte Aussagen über den Episkopat und das Petrusamt von Max Thurian zitiert werden, der ebenfalls zur Gruppe von Dombes gehört; sowie: Anglican-Roman Catholic International Commission, *Authority in the Church*, London 1977 (deutsch in: HerKorr 31, 1977, 191—195); G. GASSMANN, *Annäherung in der Papstfrage? Zu einem neuen anglikanisch-katholischen Konsensdokument*, in: HerKorr 31 (1977) 98—101; MEYER, *Luthertum und Katholizismus im Gespräch* (Anm. 14), 86—89; *Zwischenbilanz des lutherisch-katholischen Dialogs über den Primat des Papstes in den USA*, in: HerKorr 28 (1974) 171—172; H. STIRNIMANN/L. VISCHER, *Papsttum und Petrusdienst* (mit weiteren Beiträgen von G. Gassmann u. a.), Frankfurt 1975 (= Ökumenische Perspektiven 7); A. BRANDENBURG, *Kirchliches Amt, Petrusdienst und Ökumene*, in: StZ 193 (1975) 613—623; H.-J. MUND (Hrsg.), *Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Paderborn 1976; A. BRANDENBURG/H. J. URBAN (Hrsg.), *Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst*, Münster 1977.

<sup>124</sup> Amt Nr. 47; Bischofsdienst Kommentar 80 f.

### 3.2 Die amtliche Autorität des Bischofskollegiums

Wenn über die Struktur des universalkirchlichen Episkopats noch kein Konsens besteht, ist auch nicht zu erwarten, daß die Vollmacht des Bischofskollegiums und die Weise ihrer Betätigung hinreichend behandelt werden. Darum wollen die Theologen von Dombes bald eingehender erforschen, welche Funktion der gesamtkirchliche Episkopat bei der Überlieferung des Evangeliums hat<sup>125</sup>. In katholischer Terminologie geht es dabei um das Problem der Höchstgewalt und Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums<sup>126</sup>.

### 3.3 Das Verhältnis Episkopat — Presbyterat

Die Dialogpartner geben zu, daß die Aussagen des Dokuments über die Zuordnung von Bischöfen und Presbytern (33; 75c—d) nicht ganz der in LG 28, 1 enthaltenen Konzilslehre entsprechen. Auch hierüber ist die Diskussion in der Gruppe noch nicht abgeschlossen<sup>127</sup>. Mit Recht wird aber darauf hingewiesen, daß sich diesbezüglich auch die katholische Kirche selbst noch in einem dogmatischen Klärungsprozeß befindet<sup>128</sup>.

Abschließend kann festgestellt werden: Die katholische Lehre vom göttlichen Recht der bischöflichen Apostelnachfolge bildet auch im Gespräch mit evangelischen Christen keine unüberbrückbare Grenze mehr<sup>129</sup>.

<sup>125</sup> Bischofsdienst Kommentar 80.

<sup>126</sup> Vgl. oben I.3.—4.

<sup>127</sup> Bischofsdienst Kommentar 78 f.; SESBOUÉ (Anm. 48), 399.

<sup>128</sup> Bischofsdienst ebd., 78; SESBOUÉ ebd., 391; siehe dazu u. a. G. FAHRNBERGER, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechtstheologische Untersuchung, Wien 1970 (= Wiener Beiträge zur Theologie 30); W. BERTRAMS, De differentia inter sacerdotium episcoporum et presbyterorum, in: PRMCL 59 (1970) 185—214; H. MÜLLER, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung, Wien 1971 (= Wiener Beiträge zur Theologie 35); P. J. CORDES, Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester“, Frankfurt 1972 (= Frankfurter Theologische Studien 9), 267—306; SCHÜTTE (Anm. 13), 330—349.

<sup>129</sup> Das Manuskript wurde abgeschlossen am 29. 7. 1977.



## Das schulische Bildungs- und Erziehungsziel „Emanzipation“ und seine Rezeption im Religionsunterricht

In der religionspädagogischen Fachdiskussion steht es heute außer Zweifel, daß der schulische Religionsunterricht auch in Verbindung mit den Bildungszielen der Schule gesehen werden muß. Diese werden zwar verschieden formuliert<sup>1</sup>, aber der Trend geht bei aller Differenzierung dahin, dem Schüler zur Mündigkeit zu verhelfen. Die von den einzelnen Richtungen aufgestellten und propagierten Bildungsziele der Schule — man kann auch von Globalzielen schulischer Erziehung sprechen — lassen sich im Begriff „Emanzipation“ zusammenfassen. Das Bildungsziel wird also nicht mehr nur in der Tradierung des Bestehenden und in der Einübung überkommener Lebensordnungen und Bildungsideale gesehen, sondern auch in der Fähigkeit, die Wirklichkeit zu erfassen, die Lebenssituationen zu meistern sowie den Forderungen der Gesellschaft und den Ansprüchen der Wissenschaft Rechnung zu tragen. Nur der mündige, emanzipierte Mensch wird das vermögen.

Es soll nun versucht werden, dem Globalziel schulischer Erziehung „Emanzipation“ nachzugehen und dann zu fragen, inwieweit es dem Religionsunterricht möglich ist, sich diesem Bildungsziel zu adaptieren.

---

<sup>1</sup> Für Saul B. Robinsohn wird das Bildungsziel der Schule als „Ausstattung zur Bewältigung von Lebenssituationen“ definiert (siehe dazu S. B. ROBINSOHN, Bildungsreform als Revision des Curriculum, Neuwied 1971, 45).

Hartmut von Hentig schreibt in „Selbstbestimmung und Systemzwang“, Stuttgart 1970, 50: „Die Schule selbst, als die erste und massivste Begegnung mit der Gesellschaft hat die Aufgabe, die Selbstdefinition des jungen Menschen zu ermöglichen, die je nach Herausforderungen und Antworten der Umwelt anders ausfällt. Die Schule ist geradezu definierbar als die Zeit, in der der Mensch durch freies Rollen-Experimentieren seinen Anspruch an die Gesellschaft und seine möglichen Funktionen in ihr erprobt und das heißt: sich selbst, wie er sein kann, an ihr findet, wie sie vorläufig ist.“

Klafki sieht in „Selbstbestimmung“ und „Emanzipation“ das Globalziel aller Erziehung und Bildung (siehe dazu WOLFGANG KLAFKI, Die zentrale Zielsetzung: Erziehungswissenschaft als kritische Theorie, in: Funk-Kolleg, Erziehungswissenschaft 3, Fischer-Taschenbuchverlag, Frankfurt a. M. 1971, 262—266).

## 1. *Emanzipation als Bildungsziel der Schule*

### 1.1 Zum Begriff „Emanzipation“

Emanzipation (lat.: *emancipatio*, *emancipare*) ist im streng juristischen Sinn verstanden „die (durch dreimalige *mancipatio* und *manumissio* bewirkte) förmliche Entlassung des Sohnes aus der väterlichen Gewalt...“<sup>2</sup>. Da nach römischem Recht Ehefrau und Kinder unter der Herrschaft des Ehemannes als des Hausherrn standen, wurden die Söhne zu Lebzeiten des Vaters grundsätzlich erst durch formelle Emanzipation (im *Corpus Juris Civilis*: Erklärung vor einer Behörde) selbständig. Gegen den Willen des Vaters gab es nur in wenigen Ausnahmefällen Emanzipation<sup>3</sup>. „Auch im mittelalterlich-deutschen Recht waren Ehefrau und Kinder der familienrechtlichen Gewalt (*Munt*) des Hausherrn unterworfen. Das Verhältnis endete für die Kinder mit dem Tod des Vaters, bei dessen Lebzeiten für die Söhne mit Erlangung wirtschaftlicher Selbständigkeit (z. B. durch Ausstattung seitens des Vaters), für die Töchter durch ihre Verheiratung (womit sie allerdings in die *Munt* ihres Ehemannes kamen)“<sup>4</sup>. M. Greiffenhagen weist darauf hin, daß Emanzipation im Altertum und Mittelalter meist ein individueller Akt gewesen sei, während sie „in ihrem modernen Sinn die Selbstbefreiung oder Entlassung gesellschaftlicher Gruppen aus geistiger, rechtlicher, sozialer oder politischer Benachteiligung oder als Unrecht empfundener Herrschaft (bedeute)“<sup>5</sup>. Diese moderne Vorstellung von Emanzipation in allen Bereichen fußt vor allem auf den Gedanken der Aufklärung<sup>6</sup>.

### 1.2 Der Begriff „Emanzipation“ in der Pädagogik

Seit Mitte der sechziger Jahre fand der Begriff Emanzipation Eingang in die pädagogische Fachsprache<sup>7</sup>. Er ist deshalb in der Pädagogik verwertbar — mehr

<sup>2</sup> HEINRICH GEORGES, *emancipatio*, in: Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, Hannover — Leipzig 1954, 2396. Ebd.: *Emancipatio* ist „im weiteren Sinne die förmliche Losgebung einer Sache aus seiner Gewalt,

a) *emancipatio fundorum*, die förmliche Abtretung von Grundstücken *per aes et libram* (Scheinverkauf) in Gegenwart von fünf Zeugen.

b) *emancipatio familiae*, das fingierte Übertragen des Besitzes auf einen Dritten beim Testieren *per aes et libram*...“

<sup>3</sup> Siehe dazu: Emanzipation, in: MEYERS ENZYKLOPÄDISCHES LEXIKON, Bd. 7, Mannheim — Wien — Zürich 1973, 732,

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Siehe dazu M. GREIFFENHAGEN, Emanzipation, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. JOACHIM RITTER, Bd. 2: D—F, Darmstadt 1972, Sp. 448.

<sup>6</sup> Siehe ebd.: „Vorbereitet wurden die Emanzipation des Bauerntums, des Bürgertums, des Proletariats, der Sklaven, der Frau, der Juden durch die Aufklärung, die Gleichheitsforderungen aus dem modernen Vernunftrecht, dem christlichen Brüderlichkeitsgedanken (Quäker) sowie durch das revolutionäre Freiheitsverständnis.“

<sup>7</sup> Dazu hat vor allem K. MOLLENHAUER mit seinem Sammelband „Erziehung und Emanzipation“, München 1970 beigetragen.

allerdings im ursprünglichen als im modernen Sinn —, weil er Freisetzung aus einem Abhängigkeitsverhältnis bedeutet<sup>8</sup>, Entlassung des Menschen in Selbständigkeit, Eigenverantwortlichkeit, Mündigkeit.

Die soziologische Sicht des Begriffs Emanzipation kann hier nicht ganz außer Betracht bleiben, weil diese auch in der Erziehungswissenschaft ein gewisses Echo gefunden hat. Klafki und die Marburger Schule<sup>9</sup>, Mollenhauer und die Frankfurter Schule<sup>10</sup> greifen ausdrücklich auf Habermas zurück, für den Emanzipation als „Ausweitung der Rationalität durch Entschränkung herrschaftsfreier Kommunikation“ geschieht<sup>11</sup>. Herrschaftsfreie Kommunikation ermöglicht Selbstbestimmung. Bollnow, Flitner, Giehl und von Hentig<sup>12</sup> haben sich ebenfalls von der Habermas'schen Theorie anregen lassen, nach der Emanzipation mit den Stichwörtern „aufklärerisch“, „rational“, „kritisch“, „selbstbestimmend“ und „selbstdefinitorisch“ charakterisiert werden kann. Der Emanzipationsbegriff des kritischen Rationalismus<sup>13</sup> wie auch der von Herbert Marcuse<sup>14</sup> spielt zwar in der neuen Bildungsreform sowie in der hochschulpolitischen Diskussion, jedoch nicht in der Erziehungswissenschaft eine Rolle.

### 1.3 Zum Problem der Emanzipation

Wenn heute die Forderung nach emanzipatorischer Erziehung als allgemein akzeptiert gilt, darf dies jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Versuch,

<sup>8</sup> Siehe dazu Emanzipation, in: MEYER Bd. 7, 732.

<sup>9</sup> W. KLAFFKI, Die zentrale Zielsetzung: Erziehungswissenschaft als kritische Theorie, a. a. O. 262—266.

<sup>10</sup> Siehe dazu K. MOLLENHAUER, Erziehung und Emanzipation, a. a. O.

<sup>11</sup> P. SILLER, Emanzipation als Globalziel schulischer Erziehung, in: KatBl 96 (1971) 644.

<sup>12</sup> Siehe dazu O. F. BOLLNOW, Die pädagogische Atmosphäre, Heidelberg 1968; A. FLITNER u. a., Brennpunkte gegenwärtiger Erziehung, München 1969; W. v. HUMBOLDT, Studienausgabe, hrsg. v. A. FLITNER und K. GIEHL, Stuttgart, insbesondere Bd. IV (1964) Nachwort der Herausgeber; H. v. HENTIG, Systemzwang und Selbstbestimmung, a. a. O.

<sup>13</sup> Siehe dazu K. R. POPPER, Logik der Forschung, Tübingen 1966; Poppers kritischer Rationalismus ist geprägt von einer ungebrochenen Wissenschaftsgläubigkeit. „Emanzipation ist nach ihm der geradlinige nach dem Muster technischer Rationalität sich vollziehende Gang der Vernunft“ (P. SILLER, a. a. O. 642). Dieser Begriff von Emanzipation spielte vor allem in der Bildungsreform eine Rolle.

<sup>14</sup> Siehe dazu H. MARCUSE, Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1968; für Marcuse ist Emanzipation „als Transzendenz der instrumentalen technischen Rationalität zu einer totalen Neueinstellung des Bewußtseins gegenüber der Wirklichkeit“ verstanden (P. SILLER, a. a. O. 644). Diese Theorie von Emanzipation hatte in der hochschulpolitischen Diskussion Bedeutung. „Konsequent gedacht führt diese Theorie in die totale Ablehnung der bürgerlichen Bildung...“ (P. SILLER, a. a. O. 645).

Konzepte zur Realisierung von Emanzipation zu entwerfen und daraus konkrete Postulate abzuleiten nur im „Kontext individueller und gesellschaftlicher Normen möglich ist“<sup>15</sup>.

Verstehen wir Emanzipation im ursprünglichen Sinn als Entlassung des Menschen in die Eigenverantwortlichkeit oder als Freigabe in die Mündigkeit<sup>16</sup>, dann sind damit die Kriterien von Mündigkeit noch keineswegs bestimmt. Emanzipation bleibt ein mehrdeutiger und schillernder Begriff. Darum lassen sich keine allgemeingültigen Kriterien für das Bildungsziel Emanzipation aufstellen. Je nach ideologischem Background kann Emanzipation verstanden werden als die Etablierung des autonomen Menschen, der sich von Gott losgesagt hat, wie aber auch des Menschen, der gerade in seiner Hinwendung zu Gott den Ermöglichungsgrund echter Emanzipation und Mündigkeit erblickt.

#### 1.4 Emanzipation als schulisches Bildungsziel

Es ist eine Binsenweisheit, daß dort, wo Schule organisiert und strukturiert wird, Zielvorstellungen erforderlich sind, weil ohne sie der Unterricht nichts anderes wäre als Vermittlung von zufälligen und zusammenhanglosen Erfahrungen. So werden auch bei jedem ernsthaften Versuch, Schule zu reformieren, konkrete Ziele ins Gespräch kommen. Sie versetzen uns erst in die Lage, sowohl die Erwartungen der Erziehungsberechtigten als auch die gesellschaftlichen Anforderungen an die Schule zu überprüfen bzw. zu kontrollieren<sup>17</sup>.

Hier ergeben sich zwei Fragen:

- Wer legt fest, welche Zielvorstellungen bzw. Ziele in der Schule anzustreben sind?
- Auf welche Weise werden sie gewonnen?

Werden die Ziele vom Kultusministerium, von der Pädagogik, den Interessenverbänden, den Weltanschauungsgemeinschaften oder den Elternvertretern festgelegt?

<sup>15</sup> Vgl. GERHARD WEHLE, Emanzipation, in: G. WEHLE (Hrsg.), Pädagogik aktuell, Bd. 1, München 1973, 43.

<sup>16</sup> Siehe dazu: Emanzipation, in: MEYER Bd. 7, 732.

<sup>17</sup> Siehe dazu auch KLAUS WEGENAST, Religionsunterricht und Schulreform, in: KatBl 96 (1971) 10.

Man kann m. E. G. Stachels Meinung hinsichtlich der Qualifikationsbestimmung für den Religionsunterricht auch bei unserem Problem gelten lassen. Auf die Frage, wer denn für die Normenentscheidung der Qualifikationsbestimmung verantwortlich sei, antwortet Stachel: „Am ehesten noch ein Konsens vieler, die das Problem im Kontext des Lebens überdenken!<sup>18</sup>“ Mit „vielen“ ist in unserem Zusammenhang das Zusammenspiel der gesellschaftlich relevanten Gruppen, einschließlich der Experten der verschiedenen Disziplinen gemeint. Ihr Konsens könnte ausschlaggebend für die Festsetzung der Zielvorstellungen unserer Schule sein. Ein solcher ist in unserer pluralistischen Gesellschaft um so schwerer zu gewinnen, je mehr bei ihrer Festlegung Weltanschauung — über die Verfassungsnormen hinaus — ins Spiel kommt.

Bei curricular ausgerichteter Unterricht ist die Analyse der Lebenssituation des Schülers für die Zielbestimmung menschlicher Bildungsbemühung entscheidend. „Sie zu erstellen, muß jedoch angesichts der Vielzahl der zu berücksichtigenden Faktoren als eine kaum zu bewältigende Aufgabe angesehen werden, zumal bei dem schnellen gesellschaftlichen Wandel, bereits Vergangenheit gewordene Verhältnisse die Basis für weitere Überlegungen abgeben müßten... Die Frage nach der Situationsanalyse ist... der kritische Punkt, der... bei der Anwendung der curricularen Theorie... noch ungelöste Fragen aufwirft<sup>19</sup>.“

Wie dem auch sei, ein gewisser Konsens besteht heute beim schulischen Globalziel „Emanzipation“, auch wenn diese Übereinstimmung mehr unter formaler als materialer Hinsicht zu sehen ist. Es dürfte „jedem Schulfach leichtfallen, ‚emanzipatorische‘ Gehalte bei sich zu entdecken und daraufhin einen Platz im Fächerkanon... der öffentlichen Schule zu beanspruchen<sup>20</sup>“. Überall wo Zielvorstellungen wie

- Fähigkeit zur Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung und Selbstintegration,
- Fähigkeit, seine Umwelt kritisch zu beurteilen und von fremden Meinungen unabhängig zu sein,
- Fähigkeit, die eigenen Anschauungen immer wieder zu hinterfragen,

---

<sup>18</sup> GÜNTER STACHEL, Situationen und Qualifikationen, Lernziele und Inhalte, in: G. STACHEL, Curriculum und Religionsunterricht, Zürich — Einsiedeln — Köln 1971, 81; vgl. auch HELMUT FOX, Merkmale bzw. Kriterien für einen curricular strukturierten Religionsunterricht und ihre kritische Würdigung, in: Trierer Theologische Zeitschrift 86 (1977) 67.

<sup>19</sup> H. FOX, a. a. O. 66.

<sup>20</sup> WOLFGANG KARB, Religionsunterricht als Erziehung zur Emanzipation?, in: KatBl 98 (1973) 55.



- Fähigkeit, die Lebenssituationen zu meistern,
- Fähigkeit, begründete Entscheidungen zu fällen und Konflikte human auszutragen,
- Fähigkeit zu Kritik und Toleranz usw.

formuliert werden, handelt es sich um didaktische Möglichkeiten für die Erreichung des schulischen Globalziels „Emanzipation“. Diese genannten emanzipatorischen Ziele sind keineswegs auf irgendeine ideologische Leitvorstellung festgelegt. Ihre Realisierung wird demnach, je nach weltanschaulich-religiösem Standort, zu verschiedenem Ergebnis führen. Der gläubige Mensch wird z. B. jedes Verständnis von Emanzipation ablehnen, das in der Selbstbestimmung die Etablierung des autonomen Menschen sieht, der sich frei gemacht hat von jeder Bindung, auch von Gott. Der Glaube wird zu bedenken geben, ob es wahr ist, „daß der Mensch ganz ohne Herren zu leben (vermag)<sup>21</sup>“.

Es ist weiterhin zu bedenken, daß Emanzipation nicht punktuell, sondern als prozessuales Geschehen aufzufassen ist. Sie darf nicht verstanden werden im Sinne eines einmaligen Aktes, als die über den Zu-Erziehenden hereinbrechende und von diesem passiv anzunehmende Entlassung aus einem Abhängigkeitsverhältnis; sie ist vielmehr die kontinuierliche Lösung von Bindung an Autorität, ein permanentes Hineinwachsen in Mündigkeit, das auch mit dem Erwachsenenstatus keineswegs abgeschlossen ist. Wer das nicht bedenkt, provoziert leicht die Vorstellung: hier der mündige, fertige, emanzipierte Erwachsene — dort der unmündige Heranwachsende, was zu Fehldeutungen der Erziehungswirklichkeit führt, „wenn das im Emanzipationsprozeß durch den Zögling bereits erreichte Maß an Mündigkeit und die Notwendigkeit einer persönlichen Weiterbildung des Erwachsenen übersehen werden<sup>22</sup>“.

### 1.5 Globalziel<sup>23</sup> „Emanzipation“ — kognitiv oder affektiv?

Im kognitiven Lernbereich werden primär die intellektuellen Funktionen angesprochen, während der affektive Lernbereich alle im Bereich der emotionalen Kräfte stattfindenden oder diese tangierenden Lernprozesse umfaßt. G. Stachel

<sup>21</sup> KLAUS WEGENAST, Religionsunterricht und Schulreform, in: a. a. O. 13.

<sup>22</sup> MANFRED HOHMANN, Mündigkeit, in: GERHARD WEHLE (Hrsg.), Pädagogik aktuell, Bd. 1, München 1973, 135.

<sup>23</sup> Unter Globalziel wird meist das allgemeinste, oberste Ziel der Schule, eines Schulfachs, einer Klasse, einer Unterrichtsreihe verstanden. Es wird als Oberbegriff in der Hierarchie der Lernziele gebraucht.

macht darauf aufmerksam, daß dort, wo das Wort „affektiv“ gebraucht wird, es sich nicht allein oder vorwiegend um Gefühle handelt. „Der Bezug zum ethischen Verhalten ist dominierend...“<sup>24</sup>.

Das Globalziel „Emanzipation“ mit den dieses konkretisierenden emanzipatorischen Teilzielen wie „Selbstbestimmung“, „Selbstverwirklichung“, „Selbstintegration“, „Kritikfähigkeit“, „Toleranz“, „Lebenstüchtigkeit“, „Entscheidungsfähigkeit“ u. a. weisen eindeutig in den affektiven Lernbereich.

Natürlich ist Emanzipation nicht direkt durch Unterricht zu erreichen. Dieser kann höchstens „solche“ kognitiven und affektiven Lernprozesse in Gang setzen und teilweise abschließen, die emanzipatorisches Denken fördern und emanzipatorische Haltungen einüben. Hat der Schüler z. B. gelernt, die in seinem Lebensbereich auftretenden Konflikte human auszutragen, seine Umwelt kritisch zu beurteilen, Institutionen, Normen und Interessen rational zu klären, die eigenen Anschauungen zu hinterfragen, sich vor Entscheidungen nicht zu drücken, Verantwortung zu übernehmen, tolerant zu sein — alles Ziele aus dem affektiven Lernbereich —, dann sind Ziele erreicht, die zur Transfererwartung hinsichtlich des Globalziels „Emanzipation“ berechtigen.

#### 1.6 Emanzipation als individueller Akt oder kollektiver Prozeß?

Emanzipation als Bildungsziel der Schule beruht in der Bundesrepublik Deutschland auf der bürgerlich-liberalen Konzeption individueller Emanzipation, „die in der freien geistigen Selbstbestimmung der mündigen Person kulminiert“<sup>25</sup>. Eine solche Sicht entspricht unserer Verfassung<sup>26</sup>.

Gegenüber dieser Auffassung wird Emanzipation im Marxismus nur „im kollektiven Prozeß der Selbstbefreiung der unterdrückten Klasse möglich“<sup>27</sup>. Sie gipfelt in der Herstellung „tatsächlicher Gleichberechtigung am Genuß geistiger und leiblicher Lebensgüter, die nur in einer klassenlosen Gesellschaft unter Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln und Abschaffung der kapitalistischen Wirtschaftsform erreichbar scheint“<sup>28</sup>. Das marxistische Konzept führt die individuelle Emanzipation ad absurdum.

<sup>24</sup> G. STACHEL, Religionsunterricht — kognitiv und/oder affektiv?, in: KatBl 96 (1971) 352.

<sup>25</sup> GERHARD WEHLE, Emanzipation, in: G. WEHLE (Hrsg.), Pädagogik aktuell, Bd. 1, München 1973, 44.

<sup>26</sup> Siehe dazu Art. 1—19 GG (Die Grundrechte unserer Verfassung).

<sup>27</sup> G. WEHLE, Emanzipation, a. a. O. 44.

<sup>28</sup> Ebd.

## 2. Emanzipation und Religionsunterricht

### 2.1 Der Gebrauch des Begriffs „Emanzipation“ in der katholischen Theologie

Der Begriff „Emanzipation“ ist in der katholischen Theologie noch nicht recht heimisch geworden. Das Lexikon für Theologie und Kirche kennt das Wort „Emanzipation“ nur in dreifacher Bedeutung<sup>29</sup>:

- als Freilassung aus der Gewalt des Hausvaters, wie es das römische Recht vorsieht,
- als Exkardination eines Klerikers aus seiner Diözese, wenn er die ewigen Gelübde in einem Orden ablegt,
- als Aufhebung des Gehorsamsgelübdes für den Fall, daß ein Ordensmann Kardinal oder Bischof wird.

Das von Karl Rahner herausgegebene achtbändige Theologische Taschenlexikon<sup>30</sup> führt den Begriff „Emanzipation“ überhaupt nicht an.

In dem Handbuch „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“<sup>31</sup>, in dem, so der Klappentext, „der vielbeschworene Dialog mit der Welt ernst genommen und in angemessener Breite durchgeführt (wird)“<sup>32</sup> und in dem gezeigt werden soll, „welche Fragen die Welt dieses Jahrhunderts, besonders die Geisteswelt, an den Theologen zu stellen hat“<sup>33</sup>, wird der Begriff „Emanzipation“ im ersten Teil verwandt. Im zweiten und dritten Teil des Werkes kommt dieses Stichwort nicht mehr vor.

Auch im holländischen Katechismus<sup>34</sup> ist „Emanzipation“ im Sachverzeichnis nicht zu finden.

Diese Zurückhaltung in theologischen Lexika und Handbüchern dem Wort „Emanzipation“ gegenüber sagt jedoch nichts darüber aus, inwieweit in der heutigen Theologie emanzipatorische Tendenzen zu finden sind.

<sup>29</sup> Siehe U. MOSIEK, Emanzipation, in: LThK Bd. 3, Freiburg 1959, Sp. 842.

<sup>30</sup> Herders Theologisches Taschenlexikon, Hrsg. K. RAHNER, Bde. 1–8, Freiburg — Basel — Wien 1972/73.

<sup>31</sup> HERBERT VORGRIMMER — ROBERT VANDER GUCHT (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bde. 1–3, Freiburg 1969–1970.

<sup>32</sup> Ebd. Bd. 1, Klappentext.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Glaubensverkündigung für Erwachsene, Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Nijmegen — Utrecht 1968.

## 2.2 Emanzipatorische Tendenzen im theologischen Denken

Es soll hier exemplarisch aufgezeigt werden, wie sich das Prinzip „Emanzipation“ in der christlichen Theologie und Religiosität auswirken kann.

### 2.2.1 Theologische Weltsicht unter dem Aspekt der Emanzipation

P. Smulders nennt in seinem Kommentar zur Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ das, was in der Einführung vom Menschen bzw. von der Menschheit gesagt wird, „das Streben . . . nach Emanzipation, d. h. nach selbständiger Verfügung und voller Entfaltung der eigenen Möglichkeiten“<sup>35</sup>. In Art. 9 heißt es nach der Aufzählung einer Reihe von Ansprüchen der heutigen Menschen: „Hinter all diesen Ansprüchen steht ein tieferes und umfassenderes Verlangen: Die Einzelpersonen und die Gruppen begehren ein erfülltes und freies Leben, das den Menschen würdig ist, indem sie sich selber alles, was die heutige Welt ihnen so reich darzubieten hat, dienstbar machen“<sup>36</sup>.

Es gehört nach der Konstitution zum Menschsein — das ist ohne Zweifel emanzipatorisches Verhalten der Welt gegenüber —, sich der Wirklichkeit der Welt nicht nur als passiver Betrachter von etwas unabänderlich Vorgegebenen zuzuwenden, „sondern sie in seine Gewalt zu bringen . . ., sie tätig umzugestalten“<sup>37</sup>. Damit wird der Mensch in gewisser Weise Partner des Schöpfers<sup>38</sup>. Eine solch emanzipatorische Weltsicht läßt den Menschen die Welt in steigendem Maß als hominisierte Welt erfahren, d. h. als Welt, in die er nun planend und verändernd eingreift, aus der ihm heute zunächst nicht so sehr die *vestigia Dei*, sondern die *vestigia hominis* entgegenleuchten<sup>39</sup>. Natürlich führt dieses neue Weltverständnis zu einer neuen Religiosität, in der die Weltverantwortung eine zentrale Rolle spielt<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> PETER SMULDERS, Das menschliche Schaffen in der Welt, in: Die Kirche in der Welt von heute, Kommentar zur Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, Hrsg. GUILLERME BARAÚNA, Salzburg 1967, 207.

<sup>36</sup> *Gaudium et spes*, Art. 9, in: LThK Das Zweite Vatikanische Konzil III, Freiburg — Basel — Wien 1968, 309.

<sup>37</sup> PETER SMULDERS, a. a. O. 208.

<sup>38</sup> Dem entspricht die Aussage von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott (vgl. Gen 1, 26 f.), die darin besteht, daß er befähigt ist „über die ganze Schöpfung zu herrschen“ (siehe dazu H. JUNKER, Genesis, Würzburg 1953, 13).

<sup>39</sup> Vgl. J. B. METZ, Welterfahrung und Glaubenserfahrung heute, in: Kontexte, Bd. 1, Stuttgart 1965, 19.

<sup>40</sup> Siehe dazu H. FOX, Aspekte der Christlichkeit — Meditationen zur christlichen Existenz, in: Theologische Brennpunkte Bd. 35, Frankfurt 1977, 14—15.

## 2.2.2 Das Verständnis von Erlösung unter dem Aspekt der Emanzipation

Oft wird gegen die Verwendung des Begriffs Emanzipation in der Theologie eingewandt, daß christliche Erlösung und Emanzipation nicht in Einklang zu bringen seien, da Erlösung als Gabe und Geschenk Gottes durch einen anderen erfolge, während man sich selbst emanzipieren müsse<sup>41</sup>. Eine solche Argumentation, die den Emanzipationsbegriff der Aufklärung voraussetzt, nach dem Emanzipation als Selbstbefreiung verstanden wird, ist einseitig. Der Begriff Emanzipation ist gerade dann in der Theologie verwendbar und mit christlicher Erlösung in Einklang zu bringen, wenn mehr von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes — die dem Vater verdankte Entlassung bzw. Freisetzung des Sohnes oder Sklaven aus seiner Gewalt — ausgegangen wird. Genausowenig wie der Freisetzungsakt Passivität des Abhängigen bedeutet hat, weil dieser dafür reif geworden sein mußte, genausowenig bedeutet Erlösung Passivität des Erlösten, da seine Bereitschaft für die Annahme der Erlösung — durchaus etwas Aktives — vorausgesetzt wird. Wenn „überall dort von Emanzipation gesprochen werden (kann), wo Menschen von fremder Vormundschaft rechtlich frei werden“<sup>42</sup>, dann ist m. E. der Begriff auch im christlichen Sinn verwendbar. Freilich muß dann unter „fremder Vormundschaft“ all das verstanden werden, was den Menschen unmündig hält, was ihn unfrei macht in allen Dimensionen seines Daseins, was ihn nicht zu seiner eigentlichen Bestimmung kommen läßt. Fremde Vormundschaft ist letztlich das, was die christliche Tradition Schuld und Sünde nennt. Erlösung ist demnach ein Emanzipationsakt: die Befreiung des Menschen von Sünde und Schuld durch Kreuz und Auferstehung Christi.

## 2.2.3 Das Verständnis ethischer Normen unter dem Aspekt der Emanzipation

Die bereits angesprochene notwendige Bereitschaft des Menschen für die Annahme der Erlösung kann als die anthropologische Dimension beim Erlösungsgeschehen verstanden werden. Gerade sie impliziert Konsequenzen für das Verhalten bzw. Handeln des Christen. Wird Erlösung als allseitiger und umfassender Befreiungs- und Emanzipationsvorgang, zu dem auch die anthropologische Komponente gehört, gesehen, müssen die sich aus ihr ergebenden Normen für das christliche Handeln in ihrer emanzipatorischen Funktion erkannt und bejaht werden können. Es muß deutlich werden, daß diese Normen das Wachsen und Reifen des Menschen sowie den Prozeß seiner Selbstdefinition, Selbstbestimmung und Selbstwerdung nicht behindern, sondern fördern wollen, was eine nicht-

<sup>41</sup> Siehe W. OFFELE, Emanzipation und Erziehung, in: Stimmen der Zeit, 192. Band, 99 (1974) 135.

<sup>42</sup> Vgl. H. KESSLER, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 96.



repressive Formulierung und ein nicht-repressives Verständnis dieser Normen voraussetzt. Werden die Forderungen der christlichen Ethik (z. B. Nächstenliebe, Brüderlichkeit, Treue usw.) als Hilfe gewertet, sich im Gebrauch der Freiheit einzüben, zwischenmenschliche Kontakte aufzunehmen und zu pflegen, einmal getroffene Entscheidungen in Treue durchzuhalten, dann dienen sie der Entfaltung des Menschen, seiner Emanzipation von Selbstentfremdung, Egoismus und Enge, aber auch der Emanzipation von den diese Forderungen und Haltungen verhindernden vorgegebenen Bedingungen und Verhältnissen<sup>43</sup>.

Somit führen die Normen für das christliche Handeln, wie sie uns die Hl. Schrift vorlegt, den Menschen zur Freiheit, zur Befreiung. Richard Egenter hat bereits 1941 seinen Aufriß christlicher Ethik unter dem Aspekt der „Freiheit der Kinder Gottes“ veröffentlicht<sup>44</sup>. In diesem Werk versucht der Autor, „die biblische Freiheitsbotschaft in ihrer Bedeutung für die Normen (auszulegen), die das christliche Leben bestimmen“<sup>45</sup>.

### 2.3 Emanzipation als Globalziel des schulischen Religionsunterrichts?

Es ist nicht von vorneherein ausgemacht, daß die Globalziele der Schule auch die des Religionsunterrichts sind, weil seine didaktischen Möglichkeiten nicht in gleicher Weise zu jedem schulischen Ziel passen<sup>46</sup>. Seit der Anwendung der curricularen Theorie auf den Religionsunterricht<sup>47</sup> wird jedoch „auch auf dem religionspädagogischen Sektor... das emanzipatorische Schul- und Unterrichtsziel rezipiert“<sup>48</sup>. Dies ist aus mancherlei Gründen gerechtfertigt, ja sogar notwendig. Wenn, wie dargelegt wurde, christliches Weltverständnis, Erlösung und die aus ihr resultierenden Konsequenzen für das Handeln des Christen unter dem Aspekt der Emanzipation gesehen werden können, dann muß das auch für die Aufgaben der christlichen Erziehung und den schulischen Religionsunterricht gelten.

<sup>43</sup> Siehe dazu W. OFFELE, Theologische Anmerkungen zu Begriff und Entwicklung der Emanzipation, in: KatBl 96 (1971) 271—273.

<sup>44</sup> R. EGENTER, Von der Freiheit der Kinder Gottes, Freiburg 1941.

<sup>45</sup> W. OFFELE, Begriff und Entwicklung der Emanzipation, in: a. a. O. 271.

<sup>46</sup> Siehe P. SILLER, Emanzipation als Globalziel schulischer Erziehung, in: a. a. O. 641.

<sup>47</sup> Siehe dazu H. FOX, Merkmale bzw. Kriterien für einen curricular strukturierten Religionsunterricht und ihre kritische Würdigung, in: a. a. O. 55—69.

<sup>48</sup> P. SILLER, a. a. O. 645; an der Diskussion über dieses Problem haben sich u. a. beteiligt: KLAUS WEGENAST, Religionsunterricht und Schulreform, in: KatBl 96 (1971) 3 f.; GÜNTER STACHEL, Lernziele und Religionsunterricht, in: H. HEINEMANN, G. STACHEL, S. VIERZIG, Lernziele und Religionsunterricht, Einsiedeln — Zürich — Köln 1972, 24—56; WOLFGANG OFFELE, Theologische Anmerkungen zu Begriff und Entwicklung der Emanzipation, in: KatBl 96 (1971) 257—275.

Zudem wird der Religionsunterricht heute immer mehr auch vom gesellschaftlichen Bildungsauftrag der Schule her begründet, so daß er sich — soweit möglich — den Bildungszielen der Schule anpassen muß. Indem er das Bildungsziel „Emanzipation“ übernimmt, kann er einen Beitrag zu seiner Erreichung leisten, der von anderen Unterrichtsfächern nicht erwartet werden kann. Aussagen der Bibel z. B. über Friede und Hoffnung, über den Sinn des Lebens und der Welt, über Erlösung, Motivationen, die von der Botschaft Christi ausgehen, schaffen den Raum zur persönlichen Entscheidung. Dem Schüler wird im Religionsunterricht die Bedeutung der christlichen Botschaft für die Selbstbestimmung des Menschen und für sein gesellschaftliches Engagement einsichtig und erkennbar. Im Religionsunterricht kommen damit auf Grund der christlichen Botschaft emanzipatorische Ziele wie „persönliche Entscheidung“ und „Selbstbestimmung“ in den Blick.

Wenn heute so viel vom mündigen Christen gesprochen wird, ist der Christ gemeint, der die Fähigkeit zur Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung besitzt, der in kritischer Solidarität zu seiner Kirche steht und in ihr Verantwortung zu tragen bereit ist, der fähig ist, sich zu entscheiden, Konflikte human auszutragen und Ideologien kritisch zu hinterfragen.

Es kann nicht im Interesse der Kirche liegen, sich zwar den kritischen jungen Menschen zu wünschen, der in Staat und Gesellschaft als verantwortungsvoller, mündiger Bürger Entscheidungen fällt, aber gleichzeitig das unkritische Kirchenglied zu wollen, das sich gehorsam in die konkrete Kirchenwirklichkeit „einfach-hin einzufügen hat“<sup>49</sup>.

So gesehen, gibt es zu einem emanzipatorischen Religionsunterricht keine Alternative. Nur beim schulischen Gesamt- bzw. Globalziel Emanzipation finden Menschenwürde, Verantwortung und Freiheit im Unterricht den ihnen gebührenden Platz, so daß auch der Religionsunterricht dieses Ziel anstreben kann und soll.

### 2.3.1 Emanzipatorische Lernziele für den Religionsunterricht

Im folgenden wird versucht, einige Ziele für den Religionsunterricht zu benennen, die das Globalziel „Emanzipation“ anstreben.

- Die Schüler sollen lernen, sich im kirchlichen Raum auf redliche und maßvolle Art kritisch zu äußern;

<sup>49</sup> Vgl. W. OFFELE, Theologische Anmerkungen zu Begriff und Entwicklung der Emanzipation, in: a. a. O. 274.

- sie sollen in der Lage sein, die konkrete Wirklichkeit der Kirche ohne Vorurteile objektiv zu beurteilen und die Probleme im Bereich der Kirche zu erkennen;
- sie sollen einsehen, daß es notwendig ist, sich in der eigenen Gemeinde zu engagieren;
- sie sollen die Erscheinungsformen und die gesellschaftliche Bedeutung des kirchlichen Lebens in der eigenen Konfession und in der Ökumene beurteilen können;
- sie sollen befähigt werden, ihre Umwelt kritisch zu beurteilen, fremde Anschauungen zu respektieren und die eigenen Anschauungen immer wieder in Frage zu stellen;
- sie sollen wichtige Zeugnisse des christlichen Glaubens aus Geschichte und Gegenwart kennenlernen und dabei versuchen, in der Auseinandersetzung mit der Tradition zu einem begründeten Welt- und Selbstverständnis zu kommen;
- sie sollen die eigenen religiösen Vorstellungen hinterfragen, kritisch überprüfen und gegebenenfalls modifizieren;
- sie sollen die Fähigkeit erlangen, Konflikte im persönlichen wie sozialen Bereich zu erkennen und eine Lösung zu suchen;
- sie sollen einsehen, daß erst die Annahme der christlichen Heilsbotschaft — das Jasagen zur Erlösung — zur wahren Befreiung des Menschen führt;
- sie sollen die emanzipatorischen Tendenzen in den Evangelien wie im christlichen Glauben zur Kenntnis nehmen.

Diese Teilziele — sie gehören alle dem affektiven Lernbereich an — haben den mündigen, aufgeklärten, urteils- und konfliktfähigen, damit emanzipierten, Christen im Auge. Sie ergänzen somit das schulische Globalziel „Emanzipation“ und zeigen dabei deutlich den durch kein sonstiges Fach zu leistenden Beitrag des Religionsunterrichts auf.

### 2.3.2 Emanzipatorische Tendenzen im „Zielfelderplan“

Im Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht der Sekundarstufe I — dem sogenannten Zielfelderplan — kommt zwar das Stichwort Emanzipation nicht vor, jedoch weisen die den Erfahrungsbereichen zugeordneten Qualifika-

tionen und Richtziele deutlich emanzipatorische Tendenzen auf. Wenn u. a. folgende Qualifikationen erstrebt werden<sup>50</sup>.

- „Fähigkeit, sich selbst zu verstehen“,
- „Fähigkeit, sein Leben zu gestalten“,
- „Fähigkeit, sich im öffentlichen Bereich zu engagieren“,
- „Fähigkeit, den Anspruch von Religionen und Weltanschauungen zu bewerten“,

dann zielen diese auf Selbstverwirklichung und damit auf den mündigen, emanzipierten Christen. Die Zielsetzungen der Qualifikationen können an Hand einer Palette von konkreten Themenvorschlägen angestrebt werden.

## 2.4 Abschließende Überlegungen

Die Ausgangsfrage lautete, inwieweit das schulische Globalziel „Emanzipation“ vom Religionsunterricht übernommen werden kann. Ein Unterricht, der sich mit dem christlichen Glauben, seinen Quellen, seiner Geschichte, seiner Verleblichung und seinen gesellschaftlichen Implikationen beschäftigt, der auch andere Daseinsentwürfe, wie sie von Religionen und Weltanschauungen vorgelegt werden, kritisch diskutiert, der eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn, nach Lebens- und Weltdeutung versucht und mit dieser Antwort den jungen Menschen konfrontiert, verhilft ihm — hat er sich für Glaube oder Unglaube entschieden — zur Selbstdefinition. Er fordert den Menschen zur kritischen Stellungnahme heraus, er drängt auf Entscheidung. Damit ist er emanzipatorisch.

Der Religionsunterricht versteht Emanzipation nicht im Sinne absoluter Autonomie des Menschen, sondern er sieht bei kritischer Distanz zur Welt und Gesellschaft gerade in der Bindung an Gott den Ermöglichungsgrund echter Freiheit und Emanzipation. So ist m. E. die These Nipkows voll zu bejahen: „Ein schulischer Religionsunterricht, der ... die in unserer Gesellschaft und Pädagogik wichtigen Leitgedanken der Emanzipation, Mitverantwortung, Mündigkeit und Demokratisierung nicht auch auf den Bereich der christlichen Erziehung anwendet, ist im Raum der Schule pädagogisch nicht tragbar<sup>51</sup>.“

<sup>50</sup> Siehe Übersichtsblatt (Tapete) des Zielfelderplans.

<sup>51</sup> K. E. NIPKOW in: zum Beispiel (Sondernummer), S. 9, Nr. 13.

## Der Newman-Epitaph im Oratorium Birmingham

Ergänzungen zum Artikel von W. Bartz

Im Kreuzgang des Oratoriums Birmingham finden sich Gedenktafeln für verstorbene Oratorianer, darunter auch die für Kardinal Newman mit der von ihm selbst verfaßten Inschrift. Diese enthält die Sentenz: „Ex umbris et imaginibus in veritatem“, zu deren Verständnis uns W. Bartz wertvolle Hinweise gegeben hat<sup>1</sup>, die allerdings einiger Ergänzungen und Richtigstellungen bedürfen.

Zunächst handelt es sich, wie gesagt, nicht um eine Grabinschrift. Newmans Grab auf dem Oratorianer-Friedhof in Rednal (am Stadtrand von Birmingham, mehrere Kilometer vom Oratorium entfernt) ist, wie alle anderen dortigen Gräber, nur mit einem schlichten Holzkreuz versehen, auf dem allein sein Name und der seines langjährigen Freundes Ambrose St. John steht, der 15 Jahre vor ihm starb, und mit dem er im gleichen Grabe beigesetzt werden wollte. So legte er es am 23. Juli 1876 schriftlich fest und gab diesem seinem Willen am 13. Februar 1881 den Charakter einer strengen Anordnung, zwei Jahre nach seiner Kardinalserhebung, offensichtlich in der Sorge, man würde ihm vielleicht als Kardinal eine besonders dekorierte Grabstätte geben wollen. Diese Anordnung finden wir auf der letzten Seite seiner „Meditations and Devotions“, die sein Nachlaßverwalter William Neville 1893 herausgab. Dort steht dann auch der Text für seine Gedenktafel im Kreuzgang<sup>2</sup>.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß die deutsche Auswahlsgabe der „Meditations“, die Matthias Laros 1919 unter dem Titel „Gott und die Seele“ veröffentlichte (9. verbesserte Auflage 1959 mit einer neuen Einführung), nicht für die Übersetzung eines anderen Werkes Newmans gehalten werden darf<sup>3</sup>, dessen Titel „Myself and my Creator“ gelautet haben sollte<sup>4</sup>. Diese Formel findet sich vielmehr in Newmans „Apologia pro vita sua“, wo sie die unverlierbare Gewißheit Newmans von der Existenz seiner selbst und seines Schöpfers (seit seiner „Frühbekehrung“ von 1816) zum Ausdruck bringt<sup>5</sup>, die ferner auf das „solus cum solo“<sup>6</sup> hinweisen soll, das unsterbliche persönliche Intimverhältnis zu Gott, und somit an das augustinische „Deus et anima“ erinnert, das Laros zum Titel wählte.

<sup>1</sup> W. BARTZ: Die Grabinschrift des Kardinals Newman. Trierer Theol. Zeitschr. 86 (1977) 306 f.

<sup>2</sup> Meditations and Devotions, S. 439 der Uniform Edition (S. 602 der 1. Aufl. v. 1893). Dt. Ausg. v. M. KNOEPFLER (München 1952), S. 361.

<sup>3</sup> So W. BARTZ.

<sup>4</sup> So W. BARTZ.

<sup>5</sup> Apologia pro vita sua, 4 (Unif. Ed.), dt. Ausg. (2. Aufl. 1951), 22. — Vgl. J. ARTZ, Newman-Lexikon (Mainz 1975; Abkürzg.: NL), 507 („Ich selbst u. mein Schöpfer“), 363 (Frühbekehrung Newmans).

<sup>6</sup> Apologia 195 (dt. Ausg. 229).



Wie gesagt, steht unser Text am Ende der „Meditations“; wir finden ihn aber auch in C. S. Dessains Ausgabe von Newmans Briefen und Tagebüchern, wo noch weitere interessante Memoranden von 1871, 1876, 1881, 1886 hinzugefügt werden<sup>7</sup>, auf die wir hier nicht eingehen können.

Da schon drei Gedächtnistafeln (tables) im Kreuzgang angebracht waren<sup>8</sup>, mußte Newman erwarten, daß auch für ihn eine solche angebracht würde. Laros spricht irrtümlich von Gedächtnistafeln im „Kloster“, obwohl Newman mit „cloister“ Kreuzgang meint, wo die Tafeln tatsächlich zu finden sind. Offensichtlich legt Newman Wert darauf, daß über den von ihm verfaßten Text hinaus keine besondere Laudatio (wegen seiner Kardinalserhebung) hinzugefügt werde.

Newman ist sehr vorsichtig: Sollte der Wahlspruch skeptisch erscheinen, so wolle er verzichten. Auch möchte er ausgeschlossen wissen, daß „umbra“ (σκιά) im Sinne von Hebr 10, 1 auf das Gesetz des Alten Bundes als „Schatten der künftigen Güter“ bezogen werde. Allerdings kann man feststellen, daß es sich auch bei Newman um den Schatten eines Künftigen handelt, aber um den Schatten der künftigen Herrlichkeit, der jenseitigen Gottesschau. „Obwohl wir“, sagt er zur Unterscheidung der Skepsis vom Mysterienglauben, „in vieler Hinsicht ein σκῶν der Wahrheit haben, gibt es doch noch einen Großteil von σκιά, wie etwa in der Trinitätslehre“<sup>9</sup>.

Nun ergibt sich die Frage nach der Herkunft des Textes und zugleich nach seiner Bedeutung für Newmans Spiritualität.

Mit Recht verweist W. Bartz auf Parallelen bei Athanasius. In seiner zweiten Rede gegen die Arianer heißt es: „Denn nicht länger wollte Gott wie in früheren Zeiten durch ein Bild und einen Schatten (ὁ ἐκόνος καὶ σκιά) der Weisheit in den geschaffenen Dingen erkannt werden.“ — Tatsächlich steht diese Stelle in Newmans englischer Athanasiusausgabe von 1881<sup>10</sup>, allerdings in einem anderen Zusammenhang als auf dem Epitaph. Athanasius fährt nämlich fort: „Er hat vielmehr die Weisheit selbst Fleisch annehmen und Mensch werden lassen.“ Bei Athanasius handelt es sich um den Gegensatz zwischen der Zeit vor und nach der Inkarnation der Weisheit, die der Sohn Gottes ist. Newman dagegen geht es um den Gegensatz zwischen Glauben und Schauen, zwischen diesseitiger und jenseitiger Erkenntnis des Christen (ähnlich wie in 1 Kor 13, 12, worauf auch W. Bartz verweist). Der englische Text der freien Übersetzung Newmans ist nicht ohne Interesse<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Letters and Diaries of J. H. Newman (ed. C. S. Dessain) XXVIII (1975), 89 f.

<sup>8</sup> Für die Oratorianer J. P. Croke († 1850), J. J. Gordon († 1853) u. A. St. John († 1875).

<sup>9</sup> S. o. Anm. 2 u. 7.

<sup>10</sup> Select Treatises of St. Athanasius in controversy with the Arians, freely translated with an Appendix by J. H. Card. Newman. Vol. I (3rd ed. 1881), S. 354.

<sup>11</sup> For no longer, as in former times, has God willed to be known by a mere image and shadow of wisdom, that namely which is in creatures, but He has made the true Wisdom itself to take flesh and to become man . . .“

Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, welche entscheidende Rolle Athanasius in Newmans Denken gespielt hat. Hier möchte ich W. Bartz durch einige konkrete Hinweise ergänzen. Seit der ersten Begegnung mit den Gedanken des Athanasius 1827 hat er ihn nicht mehr losgelassen<sup>12</sup>. 1833 erscheint Newmans Werk über die Arianer im 4. Jahrhundert<sup>13</sup>. Für die Oxford-Bewegung ist ihm Athanasius das Vorbild der mutigen Selbstbehauptung der Kirche gegenüber den Eingriffen und Ansprüchen des Staates und den Einflüssen des Liberalismus. Von den fünf Bänden Athanasius-texte, die in der „Library of Fathers“ veröffentlicht werden, verfaßt er zwei Bände über die Kontroversen mit den Arianern (Bd. 8 u. 19 d. Library) 1842/44, worin bereits der oben zitierte Athanasius-text zu finden ist<sup>14</sup>.

Für sein „Development of Christian Doctrine“, über dessen Abfassung er 1845 zur katholischen Kirche übertrat, ist ihm Athanasius eine wegweisende Gestalt. 1846 bewegen sich seine vier lateinischen „Dissertationes“<sup>15</sup>, besonders die erste, um Athanasius. 1875 erscheint sein Artikel „Causes of the Rise and Progress of Arianism“<sup>16</sup>, schließlich 1881 die erwähnte Neuauflage der Athanasius-texte von 1842/44: neu ist die freie Übersetzung, die Auswahl, die Gestaltung des zweiten Bandes zu einem Wörterbuch für athanasianische Termini (teils englisch, teils griechisch). Dazu kommen die vielen Hinweise in seinen anderen Schriften.

Aber wir müssen die Sentenz „Ex umbris...“ in einem größeren Zusammenhang sehen. Wenn sie sozusagen sein letztes Wort an seine Mit- und Nachwelt sein soll, eine Art Testament, dann muß sie in der Mitte seiner Denkweise und Spiritualität stehen.

Wo liegen da die Wurzeln? Der Gedanke an die „unsichtbare Welt“ (Unseen World), die die eigentliche Welt darstellt, von der die sichtbare Welt wie durch einen Schleier getrennt ist, beherrscht Newmans Leben und Denken, begegnet uns in seinen Predigten, Briefen, Dichtungen und Schriften immer wieder<sup>17</sup>. Es handelt sich um eine Sicht der Welt, wie sie in Newmans Geist von Kindheit an grundgelegt ist<sup>18</sup> und durch die Lektüre der alexandrinischen Väter gefördert und entwickelt wird<sup>19</sup>. Aber auch die zeitgenössische englische Romantik spielt hier mit ihrem „Sakramentalismus“ hinein (vor allem W. Wordsworth, der auch von Einfluß auf J. Keble war), wonach das Sichtbare Zeichen eines Höheren und Unsichtbaren ist<sup>20</sup>.

<sup>12</sup> ARTZ, NL 75—79 (Athanasius).

<sup>13</sup> ARTZ, NL 59 f. (Arians of the Fourth Century, The).

<sup>14</sup> ARTZ, NL 79 f. (Athanasius-Ausgabe), 638 f. (Library of Fathers).

<sup>15</sup> *Dissertationes quatuor critico-theologicae*, in: *Tracts Theological and Ecclesiastical*, 1—92. *Dissertatio I: De quarta oratione S. Athanasii contra Arianos* (7—35).

<sup>16</sup> *Tracts Theol. and Eccl.*, 137—300.

<sup>17</sup> ARTZ, NL 1106—1108 (Unsichtbare Welt).

<sup>18</sup> *Apologia* 2 (dt. Ausg. 19 f.).

<sup>19</sup> *Apologia* 26—28 (dt. Ausg. 46—48). S. ARTZ, NL 13 f. (Alexandrinische Schule).

<sup>20</sup> ARTZ, NL 955 f. (Sakramentalismus), 1190 f. (W. Wordsworth), 569—72 (Keble, John), 183 f. (Christian Year).

Zum Ausdruck dieser Anschauung verwendet Newman oft das Bild des „Schleiers“ (oder auch des Vorhangs, der dünnen Trennwand). So z. B. 1828: „Was für ein Schleier (veil) und Vorhang (curtain) diese Sinnenwelt doch ist, schön, aber doch nur ein Schleier<sup>21</sup>.“ Oder 1837: Das Offenbarwerden der kommenden Welt (next world) ist wie das „Wegziehen eines Schleiers“; das Sichtbare ist wie eine „dünne Trennwand“ (screen), die das Unsichtbare verhüllt<sup>22</sup>. Und 1838: „Ein dichter schwarzer Schleier ist ausgebreitet zwischen dieser Welt und der künftigen<sup>23</sup>.“ 1841 spricht Newman von einem Walten der Vorsehung hinter dem Schleier der Geschöpfe<sup>24</sup>.

Aber auch das Symbol des „Schattens“ tritt häufig auf. So sagt Newman 1829: „Mysterien... sind wie Schatten (shadows), die von der Sonne der Wahrheit hervorgebracht werden<sup>25</sup>.“ 1832 ist von den „Schatten der sichtbaren Welt“ die Rede<sup>26</sup>.

Ja, auch die Verbindung von „Bild“ und „Schatten“ begegnet uns gelegentlich bei Newman: Das „Glänzende und Schöne“ dieser Welt, sagt er 1841, ist „ein Bild (figure) und eine Verheißung“ der „wahren Freude“. „Es ist ein Schatten, der Hoffnung auf das Wesenhafte weckt, das [darauf] folgen muß... Und es ist Gottes Verfahrensweise mit uns, ... den Schatten dem Wesenhaften vor auszuschicken<sup>27</sup>.“ Noch deutlicher in seinem „Letter on Matter and Spirit“ von 1861: „Ewige Wirklichkeiten, von denen die Gesetze der Musik und der Mathematik nur Schatten und Bilder (shadows and images) in verschiedenen Bereichen sind<sup>28</sup>.“

Wir sehen, wie tief der Gedanke vom Irdischen, das nur ein Gleichnis ist, im Denken Newmans wurzelt. Der Wahlspruch für seine Gedenktafel, den er im Angesicht seines eigenen Todes wählt, muß schon etwas betreffen, was die Wurzel seines geistlichen Lebens ausmacht, eine Anschauung, aus der heraus er gelebt, gedacht und empfunden hat, eine Kurzformel für den Kern seiner Spiritualität.

DDr. Johannes Artz, Bonn

<sup>21</sup> A. MOZLEY: Letters and Corresp. of J. H. Newman during his life in the English Church (1891), I, 184.

<sup>22</sup> Parochial and Plain Sermons (Abk. PPS), IV, 21 f. (dt. Pred. Ausg. [Abk. DP], IV, 1952, 239).

<sup>23</sup> PPS V, 10 (DP V, 1953, 19).

<sup>24</sup> Essays Critical and Historical, II, 190—192.

<sup>25</sup> PPS I, 211 (DP I, 1948, 237).

<sup>26</sup> Oxf. Univ. Sermons, 140 (dt.: Z. Philos. u. Theol. d. Glaubens, 1964, 109).

<sup>27</sup> PPS VI, 92 (DP VI, 1954, 103 f.).

<sup>28</sup> The Philos. Notebook, of J. H. Newman (ed. E. Sillem, A. J. Boekraad), II (Text), 1970, 224. —

Zusatz der Schriftleitung: Prof. Dr. W. Bartz macht noch auf die Grabinschrift von Peter Wust (1884—1940) aufmerksam: Qui Mariam absolvisti / Et latronem exaudisti / Mihi quoque spem dedisti. Aus dem Wirklichkeits-Traum / Durch Ungewißheit und Wagnis / In den Wirklichkeits-Raum / Der Geborgenheit in Gott.

GROSS, Heinrich: Kernfragen des Alten Testaments. Praktische Einführungen. (Reihe: Schlüssel zur Bibel 1). — Regensburg: F. Pustet. 1977. 168 S. Kart. 16,50 DM.

Die hier gesammelten Aufsätze zu zentralen Fragen des Alten Testaments wollen nach dem derzeitigen Stand der Forschung vor allem die theologische Aussage der angesprochenen Themen herausarbeiten und sie für die Verkündigung aufschließen. Die Themen der Beiträge lauten: Hauptthemen der Urgeschichte (Genesis 1–11); Biblische Grundlegung der eucharistischen memoria. Zur Wurzel zkr; Theologische Eigenart der Psalmen und ihre Bedeutung für die Offenbarung des Alten Testaments; Die Entwicklung der alttestamentlichen Heilshoffnung; Der Messias im Alten Testament; Der Engel im Alten Testament; Kult und Kanon des Alten Testaments; Die Bibel — Menschenwort und Gotteswort?; Die Zehn Gebote damals und heute.

Man ist dem Verfasser, der sich in den Fragen der alttestamentlichen Theologie hervorragend auskennt, dankbar für die wahrhaft aufschlußreichen und für die Verkündigung dienlichen Gesamtdurchblicke bei der Darstellung entscheidender Aussagen der Bibel.

E. Haag, Trier

HOSSFELD, Frank: Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches. Forschung zur Bibel, Band 20, herausgegeben von Rudolf Schnackenburg und Josef Schreiner. Würzburg: Verlag Echter. 1977. 590 S. Kart. o. Pr.

Der Verfasser untersucht in dieser Dissertation — nach einer beachtenswerten Erörterung über die strukturierenden Formeln der prophetischen Rede — acht Texteinheiten des Ez. Er geht dabei durchweg in folgenden Schritten vor: Abgrenzung, syntaktisch-stilistische Analyse, semantische Analyse, Strukturvergleich, Kompositions- und Redaktionskritik; die Textkritik findet sich vor allem in den ersten drei Schritten. Ausgewählt wurden die Einheiten Ez 17, 11–24; 22, 1–16; 28, 1–10; 30, 1–19; 34, 1–31; 36, 16–38; 37, 1–14; 38, 1–39, 29. Auswahlkriterien sind die gattungsmäßige Streuung, der paradigmatische Gebrauch von Redeformen, der thematische Aspekt des „Wortes Gottes“. Die einzelnen Analysen sind mit dem Instrumentarium der literaturwissenschaftlichen Methode exakt und selbständig durchgeführt, die Diskussion mit den neueren Kommentatoren wird überall aufgenommen. Als wichtige Ergebnisse werden verbucht: 1) Die Kontinuität vieler Grundtexte zur entsprechenden Verkündigung der Schriftpropheten von Amos bis Jeremia spricht für das Auftreten eines exilischen Propheten Ezechiel. 2) Für das Wirken und die Stellung dieses Propheten ist charakteristisch eine dia- und synchrone Zweiphasigkeit der Verkündigung: Unheils- und Heilspredigt — an Exilierte und an die im Land Verbliebenen. 3) Ezechiel hat den Untergang Jerusalems beträchtlich überlebt und damit auch die Einlösung seiner kompromißlosen Gerichtsworte. 4) Das Schwergewicht liegt bei Ez allerdings auf der Redaktion, die z. T. sehr eigenständig ist und durch den Wunsch nach symmetrischen Textkomplexen und ausbalancierter theologischer Aussage motiviert wird. 5) Diese Nacharbeit ist vielschichtig, sie hat mindestens sechs Stufen. — Die verhältnismäßig schmale Textbasis dieser Arbeit hat deutlich gemacht, daß ganz unterschiedliche Texte in bestimmten Punkten konvergieren und daß hier Ergebnisse zutage treten, die für das ganze Ezechielbuch zutreffen dürften.

W. Dommershausen, Trier

AGRELL, Göran: *Work, Toil and Sustenance. An Examination of the View of Work in the New Testament, Taking into Consideration Views Found in Old Testament, Intertestamental, and Early Rabbinic Writings.* Lund: Verbum Håkan Ohlssohns. 1976. 261 S. Kart. o. Pr.

Wie sehen die biblischen Schriftsteller die „Arbeit“? Schon nach dem Jahwisten, aber auch nach der späteren atl. Literatur trägt die Arbeit eine positive und negative Note, sie ist Gottesdienst und Leid (= Bestrafung für Ungehorsam). Körperliche und geistige Arbeit ist Segen, bringt den Lebensunterhalt und Freude, ist aber oft beschwerlich. Der frühe Rabbinismus betrachtet Arbeit und Gesetzesstudium als Gottesgebot. Bei den Synoptikern wird das ängstliche Sorgen und Mühen verurteilt, und zuviel tägliche Arbeit kann die Bereitschaft für das Reich Gottes ersticken. Der Christ soll — nach Paulus — selbst arbeiten und anderen nicht zur Last fallen; er soll teilnehmen an den Geschäften dieser Welt und dennoch eine innere Distanz von ihnen bewahren. Paulus selbst versucht, seine weltliche Arbeit mit seiner apostolisch-eschatologischen Aufgabe zu verbinden. Nach dem Eph muß man auch arbeiten, um anderen, die in Not geraten sind, helfen zu können. In den Pastoralbriefen schließlich ist die Arbeit eng verknüpft mit dem göttlichen Schöpfungsauftrag. Der Autor legt mit diesem Buch keine Gesamtheologie der Arbeit vor, dafür müßten bedeutend mehr Texte herangezogen werden; er entdeckt aber die wichtigsten Aspekte, die dieses komplexe Problem aufhellen.

W. Dommershausen, Trier

LÉON-DUFOUR, Xavier: *Wörterbuch zum Neuen Testament.* München: Kösel-Verlag. 1977. 470 S. Geb. 48,— DM.

Das Wörterbuch behandelt ca. 1000 Ausdrücke des griechischen NT. Es ist für einen Leser gedacht, der sich selbständig einen Zugang zum vollen Verständnis des NT verschaffen möchte. Neben den geographisch-historischen und den archäologischen Erklärungen werden auch literarische und theologische Begriffe erörtert. Der Stil ist kurz, präzise und leicht verständlich; die einschlägigen Schriftstellen werden angeführt, auf weitere Literaturangaben wird jedoch verzichtet. Man findet außerdem Stichwörter (in eckigen Klammern), die nicht direkt im NT vorkommen, aber für die Exegese wichtig sind (z. B. Agrapha, Dualismus, Formgeschichte, Kalender, Qumran). Dem eigentlichen Wörterbuch ist eine von P.-A. Lesort entworfene Einleitung vorangestellt (S. 15—76), die mit der Umwelt des NT bekanntmachen und die über das ganze Lexikon verstreuten Einzelangaben richtig einordnen möchte.

W. Dommershausen, Trier

TRILLING, Wolfgang — BERNDT, Inge (Hrsg.): *Was haltet ihr von Jesus? Beiträge zum Gespräch über Jesus von Nazaret.* Leipzig: St.-Benno-Verlag. 1976. 331 S. Leinen. o. P.

Der vorliegende Band enthält zehn Aufsätze und dazu Texte. Von den zehn Beiträgen sind sechs bereits anderswo veröffentlicht: Das theologische Interview 9. Düsseldorf 1971 (Schnackenburg-Schierse); F. J. Schierse (Hrsg.), *Jesus von Nazaret.* Grünewald-Materialbücher 3. Mainz 1976 (Trilling, Schierse, P. W. Eckert, Dantscher); Concilium 10 (1974) 210—218 (Schillebeeckx). Vier Abhandlungen sind neu: Inge Berndt bietet für Theologie und Frömmigkeit bedenkenswerte Antworten verschiedener Altersgruppen auf die Fragen: Wer ist Jesus? Was bedeutet er dir? Wolfgang Trilling erläutert eindrucksvoll die ureigene Botschaft Jesu und betont u. a., die Gottesverkündigung Jesu formiere und trage seine Botschaft von der Herrschaft Gottes. Eberhard Kirsch zeigt, wie die Rückfrage nach Jesus stets von bestimmten Interessen geleitet wird. Kurt Rudolph zeichnet das Jesusbild des Koran und fördert damit das christlich-islamische Gespräch.

H. Schützeichel, Trier



FRIELING, Rudolf: Christentum und Islam. Der Geisteskampf um das Menschenbild. Stuttgart: Urachhaus Verlag. 1977. 128 S. Ln. 24,— DM.

Der Autor stellt nach einem kurzen geschichtlichen Abriss die wesentlichen Inhalte des Islams heraus und konfrontiert sie mit christlichen Glaubenssätzen. Es geht ihm dabei vorwiegend um eine echte „Bewußtseins-Erweiterung“, die — im Sinne der Anthroposophie — das Überwesentliche in die Erkenntnis einbezieht. In einem besonderen Kapitel wird auch die arabische Wissenschaftsleistung gewürdigt. Inspiration, Ergebung und Gebetsübung bestimmen die Religiosität des Koran, während die „Schia“ (Partei Alis) eine Art von Mystik herausgebildet hat.

W. Dommershausen, Trier

JASCHKE, Hans-Jochen: Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie bei Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis. — Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 40. Münster: Verlag Aschendorff. 1977. X und 365 S. Kart. 98,— DM.

Die gegen Ende des Buches anzutreffende Feststellung des Verf. scheint das Grundanliegen dieser Veröffentlichung gut vor Augen zu führen: „Der heutige Betrachter steht nicht nur zeitlich, sondern auch hinsichtlich der theologischen Situation in einer beträchtlichen Distanz von der altkirchlichen Auslegung des pneumatologischen Artikels. Sie deshalb jedoch einfach beiseite schieben zu wollen, hieße es sich zu einfach machen. Denn man begegnet bei Irenäus einer sehr frühen Theologie, die nahe an die Zeit des normativen Ursprungs heranreicht, und findet sie in der Grundrichtung durch einen breiten Konsens in der alten Kirche bestätigt. In jedem Fall bedeutet dies eine Aufforderung zum Nachdenken und zur Auseinandersetzung mit der Tradition, auf Grund derer dann heute der Glaube an den Heiligen Geist ausgesagt werden kann“ (349). — So hatte Jaschke zunächst in einem 1. Teil versucht, den dritten Glaubensartikel im Werke des Irenäus vor dem Hintergrund der kirchlichen Tradition (Neutestamentlicher Ausgangspunkt und Weiterführung bei Didache und Justin, Tertullian, Novatian, Clemens v. A. und Origenes, Hippolyt, das altrömische Stadtsymbol, die afrikanische Kirche, Epistola Apostolorum, syrische Didaskalie und Afrahat, die ägyptische Kirche) zu behandeln, um dann, vor Beginn des 2. Teiles, der sich mit der Auslegung des pneumatologischen Bekenntnisses durch die Theologie des Irenäus von Lyon beschäftigt, die Feststellung treffen zu können: „An herausragender Stelle verspricht er Aufschluß über ein frühes Verständnis des dritten Glaubensartikels. Als Theologe der Kirche steht er in ihrer Tradition. Sein Bekenntnis führt kein isoliertes Dasein. Es erschließt sich vor dem geschichtlichen Hintergrund und ermöglicht zugleich einen Zugang zu ihm, so daß der eine kirchliche Glaube an den Heiligen Geist und sein machtvoll wirkendes Wirken zum Vorschein kommt“ (146). — Am Ende dieses 2. Teiles, in dem Abschnitt mit den Anmerkungen zum theologischen Stellenwert der irenäischen Symbolauslegung, werden folgende Beobachtungen vor allem getroffen: Der Heilige Geist soll „fest in der Gottheit“ (343) verankert werden, er ist keine „anonyme Macht“ (344), sondern „das Wirksamwerden einer auf der Ebene vom Vater und Sohn stehenden Person“ (344), er ist „die andere Hand Gottes, er übt zusammen mit dem Sohn das Dienstamt für den Vater aus, er ist der kluge Regisseur (!!!), der die Heilsanordnungen für die Menschen inszeniert, er ist schließlich der Beschützer und Tröster der Kirche“ (344), seine Eigenart besteht nicht „im Selbstbesitz... sondern im selbstlosen Sich-Verschicken“ (344). Bei all diesen Aussagen wird deutlich: „Man könnte im Sinne des Irenäus eine gewisse Kritik an einer Theologie üben, welche die Gewichte umgekehrt verteilt und statt der heilsökonomischen Aussagen eine metaphysische Begrifflichkeit in den Vordergrund stellt“ (344). Hierher gehört auch des Irenäus „ausgesprochene Kritik am Erforschen der innergöttlichen Hervorgänge“ (345). Zugleich legt der Bischof aus Lyon größten Wert darauf, den Heiligen Geist nicht isoliert zu sehen, denn: „Der Geist ist in der Geschichte Gottes mit der Menschheit anzutreffen, genauer gesagt, in dem einen Heilswerk, das nach dem Willen des Vaters die Schöpfung vom Anfang bis zum Ende übergreift. Sich zu ihm bekennen, heißt immer, sich zum Sohn und zum Vater führen lassen, in deren Folge der Geist tätig wird.“ (345). — Schließlich werden

hier noch die Themen Geist und Kirche, Geist und Schriftverständnis, Geist und Zukunft behandelt. Innerhalb der Darstellung: Geist und Zukunft wird in einem deutlichen eschatologischen Gefälle der Gedanke besonders vertreten, „daß der Geist vom ganzen Menschen Besitz ergreift und ihn zu einem Leben in Glaube und Liebe bewegt. Wenn die im Leibe zu vollbringenden Werke wesentlich werden, führt dies geradewegs in die Eschatologie, da der vom Geist in den Dienst genommene Leib von ihm schließlich zum endgültigen, unvergänglichen Leben erhoben wird. Weil die Auferstehung als die Frucht des im Leibe bewährten Heiligen Geistes schon in diesem Leben beginnt, steht es unter dem Ansporn, die materielle Leiblichkeit durch die Taten des Glaubens und der Liebe verwandeln und so zu einem Werkzeug des Geistes machen zu lassen. Man wird heute nicht zuletzt die soziale Dimension dieses Tuns betonen und in diesem Sinne von der befriedenden Macht des Geistes sprechen. Irenäus kommt dem insoweit entgegen, als er die Gerechtigkeit gegenüber dem Nächsten als das unverzichtbare Korrelat eines Lebens im Geiste betrachtet“ (352). Damit wäre aber die Brücke geschlagen vom Denken einst über den Heiligen Geist zum Denken heute über eben diesen Geist.

E. Sauser, Trier

AUGUSTINUS, Aurelius: Schriften gegen die Pelagianer. Dritter Band. Würzburg: Augustinus-Verlag. 1977. 576 S. Halbleinen. 179,— DM.

In einem ersten Abschnitt werden nach Erläuterungen zu Augustins neuem Gegner Julian von Aelclanum die Entstehungsgeschichten der Schrift „Ehe und Begierlichkeit“, „Natur und Ursprung der Seele“ und „Gegen zwei pelagianische Briefe“ dargelegt. Dann folgt die Wiedergabe der Schriften in deutscher Übersetzung. Den Abschluß bilden Erläuterungen zu den Schriften wie ein Verzeichnis der von Augustinus zitierten Schriftstellen wie der von ihm zitierten Autoren. — Die Veröffentlichung hat neben rein wissenschaftlichem Interesse auch eine „gewisse Aktualität“ (25), vor allem im Hinblick auf „Ehe und Begierlichkeit“ wie „Natur und Ursprung der Seele“. — In der Einführung heißt es dazu: „Man erhebt seit einigen Jahrzehnten gegen die traditionelle christliche Ehelehre den Vorwurf, sie habe die Ehe spiritualisiert und den Geschlechtstrieb zu negativ beurteilt. Die Schuld daran schreibt man nicht zum mindesten dem Einfluß der augustinischen Konkupiszenzlehre zu. Will man sich darüber ein sachliches und gerechtes Urteil bilden, so wird man zu dem einschlägigen Werk Augustins ‚Ehe und Begierlichkeit‘ greifen müssen, das hier erstmals in deutscher Übersetzung vorgelegt wird“ (25). — Bezüglich des Werkes „Natur und Ursprung der Seele“ wird herausgestellt: „Auch die zweite Schrift ‚Natur und Ursprung der Seele‘ behandelt ein Thema, das durch die moderne Problematik um Evolution und Hominisation von neuem in den Mittelpunkt des Interesses und der Diskussion getreten ist... mögen... auch viele der Einzelausführungen in der Schrift Augustins den heutigen Leser wenig interessieren, so ist doch eines ihrer Grundanliegen, die Verteidigung der Geistigkeit der Menschenseele, von unmittelbarer Gegenwartsbedeutung“ (25).

E. Sauser, Trier

IMBACH, Josef: Fragender Glaube. Antworten auf aktuelle Probleme. München: Don-Bosco-Verlag. 1976. 112 S. Kart. 12,80 DM.

Das vorliegende Buch des römischen Fundamentaltheologen I. steht im Dienste der heute so notwendigen religiösen Erwachsenenbildung. In ihm werden 53 theologische und pastorale Fragen behandelt, die denkende Katholiken unserer Zeit bewegen. Man möchte den umsichtigen Darlegungen viele Leser wünschen, obgleich einzelne Formulierungen kritische Einwände hervorrufen können, z. B. der Satz über die Hl. Schrift als oberste Instanz in Glaubensfragen (vgl. S. 23), oder die Schlußbemerkungen über Einzelbeichte und Bußfeier (vgl. S. 86).

H. Schützeichel, Trier

ORDINATION UND KIRCHLICHES AMT. Herausgegeben von Reinhard Mumm unter Mitarbeit von Gerhard Krems. Paderborn—Bielefeld: Verlag Bonifacius-Druckerei/Luther-Verlag. 1976. 176 S. Kart. 15,80 DM.

Der seit 1946 bestehende Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen beschäftigte sich auf seiner 35. Tagung, die im Frühjahr 1974 in der Evangelischen Sozial-Akademie Friedewald (Westerwald) stattfand, mit Fragen der Ordination. Die wesentlichen Ergebnisse werden im vorliegenden Band veröffentlicht. Bernhard Lohse (evgl.) befaßt sich mit der Ordination bei Luther, in den lutherischen Bekenntnisschriften und bei Calvin. — Karl Lehmann (kath.) untersucht den katholischen Ritus der Priesterweihe. Er stützt sich dabei u. a. auf B. Kleinheyer, Die Priesterweihe im römischen Ritus (Trier 1962) und B. Fischer, Das Gebet der Kirche als Wesenselement des Wehesakramentes (Liturgisches Jahrbuch 20 [1970] 166—177). — Peter Brunner (evgl.) — sein Beitrag ist mit 81 Seiten der umfangreichste des Buches — erläutert zunächst die lutherischen und reformierten Bekenntnisgrundlagen des reformatorischen Ordinationsverständnisses, analysiert dann vier geltende Ordinationsformulare und entfaltet schließlich die dogmatische Lehre von der Ordination. Nach Brunner besteht der Kern der Ordination aus Gebet und Handauflegung und ist diese „vor allem ein Zeichen dafür, daß der Ordinand jetzt durch die Ordinationshandlung von Gott ein neues Charisma empfängt, das ihm als Träger des apostolischen Amtes verliehen wird und das nun als zu seiner Person gehörig mit ihm in seinen Dienst geht“ (133). — Hermann Kunst (evgl.) nennt die Einwände, die im protestantischen Raum seit etwa 1968 gegen die Ordination erhoben werden. — Peter Bläser (kath.) erkundet, wie die evangelische Kirche heute zur Ordination steht. Er stellt u. a. fest, daß es kaum noch eine evangelische Kirche gibt, die nicht durch Kirchenordnung und Kirchengesetz allgemeine Regelungen geschaffen hat für Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung ohne vorgehende Ordination (vgl. bes. 160 u. 161) und daß in den neueren Agenden die Handauflegung oft nur fakultativ ist. — Reinhard Mumm bietet einen Bericht über die Tagung. Im Anhang findet sich die von allen Konferenzteilnehmern einstimmig angenommene Stellungnahme zu den Voraussetzungen der Ordination, den Wesenselementen des übertragenen Amtes und zur Vollzugsform der Ordination. Die beachtliche Studie kann zu einer dreifachen Klärung beitragen, nämlich zur Klärung des Wesens der Ordination, zur Klärung der Frage der Anerkennung kirchlicher Ämter in den protestantischen Kirchen und zur Klärung der neu entstehenden Vielfalt kirchlicher Dienste in der katholischen Kirche.

H. Schützeichel, Trier

GOETSCHL, René: Der Mensch und seine Schuld. Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge. Köln: Benziger Verlag. 1976. 384 S. Broschiert. 34,80 DM.

Das im Aufbau z. T. an H. Harsch, Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie, erinnernde Werk ist ein aus katholischer Sicht unternommener Versuch, die theologisch-pastorale Bedeutung der in der Tiefenpsychologie anzutreffenden Schuldverständnisse zu erheben. Konkret geht es, wie bei Harsch, um die entsprechenden Ansichten bei Freud, Adler und Jung und bei den vor allem von einer Existenzschuld des Menschen sprechenden Vertretern der anthropologischen Tiefenpsychologie. Auf die oft recht ausführliche Wiedergabe dieser Ansichten folgt in den einzelnen Kapiteln jeweils in einem zweiten Schritt die Konfrontation mit der theologischen Auffassung, deren Grundzüge — zur Gewinnung eines Ausgangspunktes und Maßstabes — bereits in einem einleitenden Kapitel dargelegt werden.

Die Arbeit vermittelt einen guten Einblick in die Komplexität des Schuldphänomens und läßt deutlich erkennen, daß, entgegen dem landläufigen Urteil, die Psychotherapie — wenigstens in ihrer heutigen Gestalt — die menschliche Schuld nicht bagatellisiert oder gar weganalysiert, sondern durchaus ernst nimmt und nicht selten erstmals zum Bewußtsein bringt.

Das Urteil ist durchweg abgewogen (man vgl. etwa die Ausführungen über den Zusammenhang von Neurose und Schuld), die Einstellung zur Tiefenpsychologie ist wohlwollend, aber nicht unkritisch. Mitunter hätte man sich freilich eine Straffung der Ausführungen sowie einen größeren Grad an Verarbeitung gewünscht.

Die Lektüre wird erschwert durch einen äußerst kleinen Druck, erleichtert durch die Wiedergabe nicht weniger Beispiele. Ein gewiß vermeidbarer und dem übrigen Niveau der Arbeit wenig entsprechender Schönheitsfehler findet sich Seite 15 in einer saloppen Benennung der Enzyklika „*Humanae vitae*“.

H. Weber, Trier

BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. 1977. 320 S. Kart.-lam. 32,— DM.

Allenthalben hört man es: Die Marienverehrung ist wieder im Kommen. Dies ist erfreulich, allerdings nur dann, wenn dieses Kommen uns eine geläuterte, gereifte, am wirklichen Glauben der Kirche gewachsene Verehrung der Mutter Jesu bringt. Dies „kommt“ aber nicht von selbst. Priester und Laien, die in seelsorglichen Diensten stehen, sind verpflichtet, hier ihr Wissen zu prüfen, zu vervollkommen und daraus dann selbst eine echte Marienverehrung zu pflegen. — Gerade für dieses Anliegen scheint vorliegendes Buch verfaßt zu sein. — Es umfaßt im 1. Teil die Grundlagen (Zugang zu Maria-Ansatzpunkte für eine zeitgemäße Marienverehrung, Theologische Perspektiven marianischer Frömmigkeit, Marienverehrung im östlichen Christentum, Reformatorische Frömmigkeit und Maria), im 2. Teil Maria im Liturgischen Leben der Kirche (Die Stellung Marias in Sakramentenfeier und Stundengebet, Die Mutter Christi im Kirchenjahr, Zur geistlichen Erschließung der liturgischen Marienverehrung, Marianische Hochfeste, Festtage der Mutter Gottes, Gedenktage Mariens, Die Formulare des Commune der Marienmessen), im 3. Teil Marienverehrung in Andacht und Brauchtum (Der „Engel des Herrn“, Das Rosenkranzgebet, Marianische Wortgottesdienste mit Hilfe von „Gotteslob“, Die „Marienmonate“, Wallfahrten). Ein Epilog über die marianische Prägung der Kirche beschließt das Werk. Im Überblick kann man sagen, daß hier die ganze Erscheinung „Maria“ erfaßt ist — in der Tat erstaunlich —, daß dies auf einem verhältnismäßig beschränkten Raum möglich wurde. Dabei hat man in Angebot und Aussageart auf keinen Fall das Empfinden von Knappheit, Telegrammstil, Dürre — im Gegenteil: Der Eindruck einer beglückenden Fülle stellt sich bei der Lektüre ein, was wiederum der Tatsache des Mariengeheimnisses selbst gerecht wird, von dem es treffend heißt: „Es ist (d.h. das religiöse Denken wie das Frömmigkeitsempfinden) von Grund auf davon betroffen und überzeugt, daß das Mariengeheimnis im ganzen ein Ausdruck der überfließenden göttlichen Fülle und Barmherzigkeit ist, der naturgemäß auch im menschlichen Gegenstand Ausdruck eine gewisse Reichhaltigkeit und Fülle zeigen wird, die sich nicht nach Maß und Zahl bemessen läßt. Und dennoch darf man diese Bekundungen der Fülle dieses Geheimnisses, die nicht einer menschlichen Ökonomie folgt, nicht einfach als bloße Ästhetik oder als Gefühlsüberschwang abtun“ (153). — Mit zum Besten an diesem Buch gehören wohl die Erklärungen zu den marianischen Hochfesten, Festen und Gedenktagen und dies wegen der Gliederung in einen liturgiegeschichtlichen Hinweis, in die dogmatischen Grundlagen und in eine meditative Entfaltung. Gerade die Vielzahl der Marientage im Jahre macht es für den „gewöhnlichen“ Seelsorger oft geradezu unmöglich, hier jedes Mal auf neue, dem Festgeheimnis wirklich entsprechende Weise die Gemeinde einzuführen. Die wahre Flut der Marientage kann dann auch zu einer Last werden, die man teilnahmslos zu tragen beginnt. Die andere Reaktion aber könnte darin bestehen, daß man diese Tage „regelunrecht“ abzuschütteln beginnt, mit dem Hinweis, die marianischen Hochfeste und Feste würden ja wohl genügen. — Daß dies nicht unbedingt zu geschehen braucht, dafür sorgt gerade dieser Teil des Buches. Er bietet eine wohl überlegte, theologisch und meditativ auf den neuesten Stand gebrachte Hilfeleistung, lebendig und lebensnah die vielen Marientage des Jahres in des Wortes eigentlicher Bedeutung „heil zu überstehen“. Schließlich sei noch darauf verwiesen, daß durch diesen hier ausgebreiteten Reichtum dem Vorwurf eindeutig entgegengewirkt werden kann, als



sei die Marienverehrung seit der Kalenderreform um ihre ursprüngliche Fülle gebracht. Dieses Buch bietet den schlagenden Gegenbeweis. — Daß allerdings nicht alle Abschnitte den gleichen Füllgrad der Aussage aufweisen (z. B. „Ikone“, S. 48 f.), sei am Rande vermerkt.

E. Sauser, Trier

SCHMIED Gerhard: Pfarrgemeinderat und Kommunikation. Zur Soziologie einer neuen Institution. München und Freiburg/ Br.: Erich Wewel Verlag. 1974. 250 S. 14,80 DM.

Diese Arbeit, die als soziologische Dissertation an der Universität Mainz vorgelegt wurde, ist einer der (trotz Synoden- und Priesterumfrage) immer noch seltenen Fälle von empirischer Sozialforschung im Bereich der katholischen Kirche Deutschlands. Den Hauptteil des Buches bildet die Darstellung der Ergebnisse einer Untersuchung von acht Pfarrgemeinderäten im südhessischen Teil der Diözese Mainz. Das Manko, das in der geringen Zahl von Untersuchungsobjekten besteht, wird durch die detaillierte Analyse mit Hilfe von umfangreichen teilnehmenden Beobachtungen sowie eines ausführlichen Fragebogens völlig aufgewogen.

Einleitend stellt der Verfasser nach einer zu langatmig ausgefallenen Bestimmung der Begriffe „Priester“, „Laie“ und „Pfarrgemeinde“ sowie einer Erörterung von Satzung und Wahlordnung für Pfarrgemeinderäte im Bistum Mainz den theoretischen Rahmen der Arbeit vor. Der Autor hat richtig erkannt, daß die Aufgaben des Pfarrgemeinderats letztlich alle kommunikativer Natur sind; es geht um Kommunikation zwischen den verschiedenen Positionen und Gruppen im Pfarrgemeinderat, um Kommunikation mit kirchlichen und weltlichen Stellen und, was häufig übersehen wird, um die Kommunikation zwischen dem Pfarrgemeinderat und den übrigen Pfarrangehörigen. Mit der Untersuchung der Kommunikationsvorgänge sind daher auch Funktion und Funktioniern des Gremiums erfaßt.

Im Hauptteil werden zunächst die Sozialdaten der Laienmitglieder im Pfarrgemeinderat analysiert. Es stellt sich heraus, daß bestimmte Merkmalsausprägungen bei Pfarrgemeinderatsmitgliedern besonders häufig vorkommen, so daß der Eindruck einer spezifischen Auslese unter den Pfarrangehörigen entsteht. Nach den Kommunikationspartnern werden die Themen der Kommunikation dargestellt. Es wäre reizvoll, einmal nachzusehen, ob z. B. heute immer noch ein Großteil der Gespräche in den Pfarrgemeinderatsitzungen um das eigene Selbstverständnis kreist, wie das in den Anfangszeiten (die Erhebungen wurden 1969/1970 durchgeführt) der Fall war. Unter den Ergebnissen der Formalanalyse von Sitzungen überrascht das in einzelnen Pfarrgemeinden beobachtete Dominieren der Pfarrer bei den Wortmeldungen keineswegs; nicht zu erwarten war, daß in der Hälfte der Pfarreien die Vorsitzenden in der Zahl der Beiträge die Pfarrer bei weitem übertrafen. Diese Feststellung wurde nach der Auswertung von Aufzeichnungen getroffen, in denen über 20 000 Kommunikationsakte registriert worden waren. Dieses Beispiel zeigt, wie ausführlich den einzelnen Untersuchungsaspekten nachgegangen wurde. Neben einer komplexen Analyse der Konfliktquellen im Pfarrgemeinderat erscheint die Bestandsaufnahme der Kommunikationsvorgänge zwischen dem Pfarrgemeinderat und den übrigen Pfarrangehörigen von besonderer Bedeutung. Der Autor betont zu Recht, daß bei weitgehendem Ausfall derartiger Kontakte „ein nach außen mehr oder weniger abgeschlossener Kreis von ‚Eingeweihten‘ das gemeinsam entscheiden würde, was der Pfarrer bisher allein entschied“ (S. 234).

Schon diese wenigen aus einer Fülle von interessanten Ansätzen und Ergebnissen lassen die Empfehlung plausibel erscheinen: Wer mehr darüber erfahren will, was in den Pfarrgemeinderäten geschieht, wer Anregungen sucht, wie der Pfarrgemeinderat seiner Gemeinde einmal aus neuen Perspektiven heraus gesehen werden kann, der sollte zu diesem Buch greifen. Diese Empfehlung einer soziologischen Schrift kann um so unbedenklicher ausgesprochen werden, als der Verfasser nicht die Unsitte des in seinen Fachkreisen üblichen „Soziologen-Chinesisch“ übernommen und die Arbeit in einer gut lesbaren Sprache abgefaßt hat.

E. Färber, Mainz



UNTERKIRCHER, Franz: Zur Ikonographie und Liturgie des Drogo-Sakramentars (Paris, Bibliothèque nationale, Ms. Lat. 9428). (Reihe: Interpretationes ad Codices Bd. I.). Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1977. 100 S.

Die Veröffentlichung des Drogo-Sakramentars in der Reihe „Codices Selecti“ (Bd. XLIX) im Jahre 1974 hat der wissenschaftlichen Forschung die Möglichkeit gegeben, auf breiterer Basis die bisher und hier gemachten Feststellungen zu überprüfen, zu korrigieren, zu bereichern. Die Frucht dieser Arbeit liegt in diesem Eröffnungsband zur neuen Reihe „Interpretationes ad Codices“ vor. — Zunächst wurde eine Neudatierung des Sakramentars in Erwägung gezogen — „schon um 835, vielleicht schon um 831“ (S. 10) —, wobei Unterkircher bemerkt: „Der weitaus stärkere Beweis für die Frühdatierung ist die Eintracht zwischen Ecclesia und Altem Testament bzw. Judentum“ (S. 11). Diese Eintracht war nun gegeben in der Regierungszeit Kaiser Ludwigs d. Fr., sie hörte auf mit seinem Tode im Jahre 840 (S. 18). — Sehr ausführlich wird dann die Ikonographie der Kreuzigung auf Fol. 43V des Sakramentars beschrieben, von der sehr eindrücklich vermerkt wird, daß es dafür „noch kein ikonographisches Vorbild gab“ (S. 19). Dabei widmet der Verf. seine Aufmerksamkeit nicht nur erneut „der erstmaligen Darstellung Ecclesia-Judentum“ (S. 19). Er verweist auch in diesem Zusammenhang auf die Tatsache: „Zum erstenmal begegnet uns die Ecclesia, wie sie in einem Kelch das Blut Christi auffängt“ (S. 19), sieht hier mit anderen Autoren ein Zeichen dafür, daß „im Zentrum der Frömmigkeit... jetzt die Kirche und ihre Sakramente“ (S. 19) stehen und fügt noch die Aussage hinzu: „Wenn die Ecclesia hier zum erstenmal mit dem Attribut des Kelches dargestellt wird, das rein christlichen Ursprungs ist, so geht ihr zweites Attribut auf die Antike zurück. Die hasta signifera, die Lanze mit der Fahne als Feldzeichen, war schon in der Antike ein Zeichen der Herrschaft“ (S. 19). Mit Blick auf die Prophetengestalt auf dieser Miniatur, die das Judentum symbolisiert, meint Unterkircher: „Ein anderes Herrschaftszeichen... ist die Scheibe, die der Prophet in seiner Hand hält. Sie stellt den Erdkreis dar, und sie ist eine Vereinfachung der Kugel als Sinnbild des Kosmos, die seit der römischen Kaiserzeit Attribut der Welt-herrschaft war“ (S. 19). — Bei der Kennzeichnung der Liturgie stellt der Verf. fest: „Es zeigt sich, daß das Sakramentar sich zwar in großen Linien dem vorgeschriebenen Schema einordnet, daß es aber in seiner Zusammenstellung nicht sklavisch daran gebunden ist... eine einzigartige Ausnahme, die in keiner Handschrift belegt ist, bildet die Redewendung ‚Agnus domini‘ statt des gewohnten ‚Agnus dei‘“ (S. 27).

E. Sauser, Trier

Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos. Kirchenslawisch-deutsch. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Wolfhard Walter. SOPHIA. Quellen östlicher Theologie Bd. 15. Trier: Paulinus-Verlag. 1977. 120 S. Zehn vierfarbige Bildtafeln. Engl.-broschiert. 19,80 DM.

Eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende kirchenslawisch-deutsche Ausgabe der Chrysostomos-Liturgie gab es bisher nicht. Als Übernahme vom St.-Benno-Verlag Leipzig liegt nun in der hier anzuzeigenden Publikation eine vorbildliche, zweisprachige Edition vor, die in übersichtlichem Zweifarbindruck Rubriken und Texte des bekanntesten und meistgebrauchten ostkirchlichen Eucharistie-Formulars bietet. Der kirchenslawische Originaltext (in kyrillischer Schrift) wird allerdings nur für die laut gesungenen bzw. gesprochenen Teile der Liturgie abgedruckt; die Stillgebete erscheinen lediglich in deutscher Übersetzung. Man hat der deutschen Fassung die bewährte Übersetzung von Propst A. Maltzew zugrunde gelegt, die hier und da überarbeitet und dem neuesten liturgischen Stand angepaßt wurde.

In den vorzüglich redigierten Anmerkungen erhält der westliche Benutzer präzise Auskunft über nicht ohne weiteres verständliche Einzelheiten der Feier, über wechselnde Gesangsstücke und die bei der byzantinischen Eucharistiefeier gebrauchten liturgischen Gewänder und Geräte. Die diesbezüglichen Fachtermini werden jeweils in der griechischen und kirchenslawischen Originalsprache angeführt. Erwähnung verdienen auch die zehn vierfarbigen Reproduktionen von Ikonen der Leipziger St.-Aleksij-Kirche, die den Band ansprechend illustrieren.

A. Heinz, Trier

## INGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

---

- ALBERTI MAGNI OPERA OMNIA. Tomus XXXVII, Pars II (hujus editionis numerus currens 13): Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas. Edidit Paulus Simon. Münster: Verlag Aschendorff. 1977. 219 Seiten. Kart. 138,— DM, Subskriptionspreis 124,— DM; Halbpergament 152,— DM, Subskriptionspreis 138,— DM; Halbleder 148,— DM, Subskriptionspreis 134,— DM.
- AURELIO, Tullio: Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Regensburger Studien zur Theologie. Band 8. Frankfurt/M.: Peter Lang Verlag. 1977. 361 Seiten. Kart.
- BECKER, Jürgen: Emmanuel Levinas Anstöße für eine Moraltheologie unserer Zeit. Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII. Bd. 96. Frankfurt/M.: Peter Lang Verlag. 1977. 143 Seiten. Kart.
- BERNING, Vincent: Gott, Geist und Welt. Hermann Schell als Philosoph und Theologe. Einführung in die spekulativen Grundlinien seines Werkes. Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. Heft 37. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag. 1978. 132 Seiten. Kart. 18,80 DM.
- EICHRODT, Walter: Gott im Alten Testament. Theologie und Dienst Flugblatt 4. Gießen: Brunnen Verlag. 1977. 23 Seiten. Kart.
- HEINEN, Wilhelm: Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie. Münster: Verlag Regensburg, 2. Auflage. 1978. 180 Seiten. Kart. 14,80 DM.
- HÜBNER, Hans: Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag. 1978. 195 Seiten. Lw. 44,— DM.
- KNAUER, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie. Graz: Styria Verlag. 1978. 336 Seiten. Ln.
- KRÄMER, Helmut: Griechischer Kursus. Einführung in die griechische Sprache, Band II. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. 1978. 240 Seiten. Kart. 18,— DM.
- KRANZ, Gisbert: Lexikon der christlichen Weltliteratur. Freiburg: Herder Verlag. 1978. 560 Seiten. Leinen. 98,— DM.
- KNOWING WHERE WE ARE GOING: Contemporary Problems and the Christian Faith. A. N. Tsirintanes Translated by George A. Perris. London: Cassell Verlag. 1977. 120 Seiten. £ 3,50.
- LEMKE, Helga: Theologie und Praxis annehmender Seelsorge. Urban Taschenbücher T-Reihe. Band 635. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. 1978. 160 Seiten. Kart. 12,— DM.
- LEWIS, C. S.: Das Gespräch mit Gott. Gedanken zu den Psalmen. Klassiker der Meditation. Köln: Benziger Verlag. 1978. 176 Seiten. Brosch. 9,80 DM.
- LOHRMANN, Walter: Frucht und Gaben des Heiligen Geistes. Theologie und Dienst. Heft 13. Gießen: Brunnen Verlag. 1978. 64 Seiten. Kart.
- MARIOLOGIA EN CRISIS? Los dogmas marianos y su revision teologica. Estudios marianos — Volumen XLII Sociedad mariologica Española. Barcelona: Sociedad Mariologica Española. 1978. 188 Seiten. Kart.

- MERKS, Karl-Wilhelm: Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Moral-theologische Studien. Band 5. Düsseldorf: Patmos Verlag. 1978. 364 Seiten. Kart. 38,— DM.
- PFEIL, Hans: Im Umbruch der Zeit. Stellungnahmen zu aktuellen philosophischen, pädagogischen und theologischen Fragen. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1978. 360 Seiten. Kart.
- SALES, Franz von: Über die Gottesliebe. Mit einer Kurzbiographie des Heiligen von Reinhold Schneider. Klassiker der Meditation. Köln: Benziger Verlag. 1978. 184 Seiten. Brosch. 9,80 DM.
- SCHLATTER, Adolf: Jesus — Der Christus. Acht Aufsätze mit einer Einführung von Rainer Riesner. ABCteam Glauben und Denken. Gießen: Brunnen Verlag. 1978. 101 Seiten. Kart.
- SMEND, Rudolf: Die Entstehung des Alten Testaments. Theologische Wissenschaft Band 1. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. 1978. 237 Seiten. Kart. 28,— DM.
- WERLING, Hans Friedrich: Die weltanschaulichen Grundlagen der Reunionsbemühungen von Leibniz im Briefwechsel mit Bossuet und Pellisson. Europäische Hochschulschriften. Frankfurt/M.: Peter Lang Verlag. 1978. 204 Seiten. Kart.

Wilhelm Nyssen

## Frühchristliches Byzanz

5. Auflage. 166 Seiten, 16 vierfarbige und vier schwarz-weiße Bildtafeln (Sophia. Quellen östlicher Theologie. Band 2), Leinen, 39,80 DM.

Hier wird der Versuch unternommen, erlesene Bilder meist aus frühen Handschriften der östlichen Christenheit in der großen Tradition anzuschauen, der sie entstammen. Es wird weder eine neue kunsthistorische Theorie noch eine von den Herkünften der Bilder losgelöste Ästhetik entwickelt.

Im Gegenteil, da im östlichen Christentum das Bild so sehr mit den Geheimnissen des Glaubens verbunden ist, daß man es „das andere Wort“ nennen kann, wird hier an Hand der großen Themen des Heils jeweils der Ursprung dieses Bilddenkens aus den frühen griechischen und syrischen Vätertexten entfaltet. Dadurch eröffnen sich neue und ungeahnte Zugänge in die durch Bilder dargestellte und bezeugte unendlich reiche Schau der Erlösung.

Die erlesenen Tafeln stellen zum Teil nicht nur die Vorläufer der späteren Ikonen dar, sie bilden vielfach auch die verlorengegangenen großen Malereien der frühesten Bauten des Ostens ab.

---

Durch jede Buchhandlung

**PAULINUS-VERLAG — POSTFACH 3040 — 5500 TRIER**

---

# Die Bibel und ihre Umwelt

---

Hans Weder

## Die Gleichnisse Jesu als Metaphern

Traditions- und redaktions-  
geschichtliche Analysen und  
Interpretationen  
312 Seiten, Ln., 58,— DM  
(Forsch. z. Religion u. Literatur  
des Alten und Neuen Testaments,  
120)

„Wir sind gezwungen, in Bildern und Gleichnissen zu sprechen, die zwar nicht genau das treffen, was wir wirklich meinen, aber wir können uns doch mit diesen Bildern dem wirklichen Sachverhalt nähern.“

W. Heisenberg

Wenn Heisenberg schon im Blick auf die Beschreibung der Wirklichkeit der Welt nicht auf die metaphorische Sprache verzichten kann, um wieviel mehr muß die Metapher dort unentbehrlich sein, wo es um die Wahrheit Gottes geht. Dies wird dem Leser der Gleichnisse Jesu in aller Anschaulichkeit vor Augen geführt.

Hans G. Kippenberg

## Religion und Klassenbildung im antiken Judäa

Eine religionsgeschichtliche Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung. 186 S., kart., 28,— DM (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 14)

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, die Gegenstände der antiken jüdischen Religionsgeschichte sozialanthropologisch zu interpretieren. Sie verbindet in den vorgefundenen Quellen jene Inhalte, die eine Skizzierung der sozialen Institutionen und deren Geschichte erlauben. Die Methode, die hierzu bereitsteht, ist die der vergleichenden Sozialwissenschaft. Ihre Ergebnisse sind in der gleichen Weise an den Quellen zu überprüfen, wie dies bei allen historischen Untersuchungen der Fall ist. In der äußeren Gestaltung der Arbeit ist dies berücksichtigt.

Othmar Keel

## Jahwes Entgegnung an Ijob

Eine Deutung von Ijob 38—41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. 192 S., 102 Abb. u. 7 Bildtfln., Leinen, 48,— DM (Forsch. z. Religion u. Literatur des Alten und Neuen Testaments, 121)

Die Arbeit will theseartig mit Hilfe von bisher kaum oder gar nicht beachtetem zeitgenössischem Vergleichsmaterial eine neue Gesamtinterpretation der Gottesreden in Ijob 38—41 zur Diskussion stellen. Das verwandte Material wird durch die Illustrationen verhältnismäßig reich dokumentiert, weil beim Durcharbeiten der exegetischen Literatur zu den „Gottesreden“ der Eindruck entsteht, diese bewege sich viel zu sehr im Verstehenshorizont heutiger naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, heutiger ästhetischer, moralischer und theologischer Wertmaßstäbe. Angesichts dieser Situation scheint es notwendig, das Hauptaugenmerk einmal auf die altorientalischen Bezugshorizonte zu lenken.

---

# V&R

---

# Vandenhoeck & Ruprecht

in Göttingen  
und Zürich

---



# Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten

## *Ein notwendiger Perspektivenwechsel in der Gleichnisforschung*

Von Hans-Josef Klauck

**Gesucht wird nach einer neuen Lösung des Allegorieproblems, das der Gleichnisexegese seit**

**A. Jülicher aufgegeben ist. Der Verfasser behandelt das Thema aus der Sicht des Neutestamentlers unter forschungsgeschichtlichem, religionsgeschichtlichem, literaturwissenschaftlichem und exegetischem Aspekt. Eine Untersuchung von Erscheinungsformen des Allegorischen in der Umwelt des NT erbringt u. a. die weithin übersehene, methodisch wichtige Unterscheidung von Allegorie als rhetorisch-poetischer Verfahrensweise und Allegorese als exegetischer Methode.**

**Ein Beitrag zur Allegoriediskussion, der sich durch Materialreichtum und interdisziplinären Ansatz auszeichnet und der über Fachgrenzen hinaus Beachtung verdient.**

**Das Werk erscheint als 13. Band in der Reihe „Neutestamentliche Abhandlungen“. VIII und 410 Seiten, Leinen 110,— DM. Bezug durch jede Buchhandlung.**

  
**Aschendorff  
Münster**

**Neutestamentliche Abhandlungen  
Die zuletzt erschienenen Bände der Reihe**

Rolf Baumann: Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von I Korinther 1,1—3,4. 1968, VI und 319 Seiten, Leinen 54,— DM.

Maria Horstmann: Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27—9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums. 1973, 2., durchgesehene Auflage, VI und 150 Seiten, Leinen 90,— DM.

Elisabeth Schüßler-Fiorenza: Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. 1972, VIII und 450 Seiten, Leinen 84,— DM.

Paul Hoffmann: Studien zur Theologie der Logienquelle. 1975, 2., durchgesehene Auflage, VIII und 357 Seiten, Leinen 90,— DM.

Karl Löning: Die Saulustradition in der Apostelgeschichte. 1973, VI und 225 Seiten, Leinen 46,— DM.

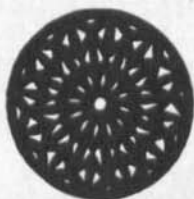
Hubert Frankemölle: Jahwebund und Kirche Christi. 1974, X und 429 Seiten, Leinen 84,— DM.

Detlev Dormeyer: Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markusp passion. 1974, VIII und 398 Seiten, Leinen 84,— DM.

Alfred Schreiber: Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. 1977, VI und 190 Seiten, Leinen 54,— DM.

# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

## Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg  
Bilder: Toni Schneiders  
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

### J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

## Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

## Missio-Närrisches

250 Witze zum Weitererzählen, gesammelt von Karl-Heinz Melters. Mit 70 Zeichnungen von Hetty Krist-Schulz.

Taschenbuch. 6,80 DM.

Auf seiner Reise als Missionsreporter hat Melters einige Jahre hindurch alle Witze und Anekdoten gesammelt, deren er in den Missionen der ganzen Welt habhaft werden konnte. Das Beste davon veröffentlichte er in einem Taschenbuch. Wie treffsicher er wählte, zeigt die starke Resonanz!

Durch jede Buchhandlung

**Spee-Verlag, Trier**

LS 12. DEZ. 1978

X 21 935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Ernst Dassmann, Bonn  
Schriftverständnis und religiöse  
Erkenntnis bei Augustinus

Günter Bleickert, München  
Ehe und Glaube

Günther Schmah, Aachen  
Mägier aus dem Osten

Joseph Overath, Bonn  
Die Juden in der Welt  
Hildegards von Bingen

Andreas Heinz, Trier  
Das Tagebuch des Bischofs  
Josef von Hommer

Heft 4

Oktober, November, Dezember 1978  
87. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

## INHALT

Ernst Dassmann: Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus . . . . .	257—274
Günter Bleickert: Ehe und Glaube . . . . .	275—294
Günther Schmah: Magier aus dem Osten und die Heiligen Drei Könige . .	295—303
Joseph Overath: Die Juden in der Welt Hildegards von Bingen . . . . .	304—312

### Kleinerer Beitrag

Andreas Heinz: Das Tagebuch des Trierer Bischofs Josef von Hommer (1760—1836) . . . . .	313—316
---	---------

Besprechungen . . . . .	317—336
-------------------------	---------

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Ernst Dassmann, Universitätshauptgebäude, 5300 Bonn

Dipl.-Theol. Günter Bleickert, Adenauerstraße 16, 8031 Puchheim

Dr. Günther Schmah, Schloßparkstraße 1, 5100 Aachen

Joseph Overath, Universitätshauptgebäude, 5300 Bonn

Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, 5521 Auw/Kyll

Schriftleiter: Prof. Dr. Wilhelm Pesch, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jünger 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 57,50 DM, Einzelheft 15,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 38,50 DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

---

### Beilagenhinweis:

Dieser Ausgabe liegt ein Katalog des Herder-Verlags sowie ein Prospekt des St.-Otto-Verlages bei.

---

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernschendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus\*

### I.

Auch Theologen von Beruf, sofern sie keine Fachexegeten sind, fühlen sich nicht selten unsicher im Umgang mit der Heiligen Schrift. Wer ist schon vertraut mit all den Erkenntnissen, die die Bibelwissenschaft in den letzten Jahrzehnten zusammengetragen hat und noch ständig vermehrt? Die formgeschichtliche Einordnung einer Perikope, ihr „Sitz im Leben“, das Wissen um die theologische Absicht des biblischen Autors, Datierungsprobleme und Verfasserfragen bereiten dem normalen Bibelleser ebensolche Schwierigkeiten wie die Probleme der Textkritik, Unsicherheiten bezüglich der Übersetzung, mangelnde historische Kenntnisse und unzureichende biblische Sachkunde. Zwischen Schriftlesung und Schriftverständnis schieben sich heute die wissenschaftlichen Kommentare, die ihrerseits nicht selten kontrovers sind in ihren Auskünften und nicht nur aufklären, sondern auch verwirren. Jedenfalls die Unbefangenheit im Umgang mit der Heiligen Schrift ist dahin. Die Unschuld einer naiven, wortwörtlichen Bibelerklärung ist verloren, die Reife einer auf der Höhe des Wissens stehenden Auslegung in vielen Fällen nicht zu erreichen. Was ist die Folge? Müssen die großen Erfolge der historisch-kritischen Methode in der modernen Exegese mit einer Frustration des Bibellesers bezahlt werden? Muß die Bibelfrömmigkeit hinter der Bibelwissenschaft immer weiter zurückbleiben?

Auf dem Hintergrund dieser und ähnlicher Fragen sollen die folgenden Überlegungen zu Augustins Auffassung von den Voraussetzungen und Bedingungen des Verstehens der Heiligen Schrift betrachtet werden. Augustinus war als Christ und Bischof von den Fragen der Schriftthermeneutik zutiefst betroffen. Als Neunzehn- oder Zwanzigjähriger hatte er bereits mit der Bibel Schiffbruch erlitten. Er hatte damals Ciceros *Hortensius* gelesen und sich von diesem Aufruf zur Weisheitsliebe entflammen lassen. Für einen Augenblick war er bereit gewesen, die rhetorische Karriere, in die ihn elterliches Verlangen und eigener Ehrgeiz drängten, aufzugeben und nach dem „Unvergänglichen der Weisheit“ zu suchen<sup>1</sup>. Was ihn am *Hortensius* allein störte, war das Fehlen des Namens Christi im Werke des heidnischen Philosophen. „Daher beschloß ich“, schreibt später der Bischof, „mich den Heiligen Schriften zuzuwenden und zu sehen, wie es mit

\* Überarbeitete Fassung eines Vortrags auf dem Priestertag in Aachen am 6. Juni 1977.

<sup>1</sup> *Confessiones* 3, 4, 7 (CSEL 33, 48 KNÖLL).



ihnen wäre<sup>2</sup>.“ Doch die Bibel enttäuschte, denn sie schien ihm nicht wert, mit der Würde Ciceros verglichen zu werden<sup>3</sup>. Der Fall ist nicht ungewöhnlich. Ein von Natur aus tiefreligiöser, hochbegabter, bildungsbeflissener junger Mann, intellektuell allein gelassen von Elternhaus und Kirche, scheitert an der Bibel<sup>4</sup>! Daß der Stein des Anstoßes die literarische Minderwertigkeit der Heiligen Schrift war, die sie den unvergänglichen Werken der Dichter und Philosophen in Augustins Augen unterlegen sein ließ, ist heute kaum noch verständlich. Aber was der vergangenen (und teilweise auch noch der gegenwärtigen) Generation das historische Ärgernis der Schrift war, war Augustinus das ästhetische. Seine Enttäuschung jedenfalls war so groß, daß er für die nächsten zehn Jahre in den Einfluß der nordafrikanischen Manichäer geriet und sich der Kirche erst wieder zu nähern vermochte, nachdem ihm Ambrosius von Mailand den geistigen Sinn der Schrift erschlossen hatte<sup>5</sup>.

Augustinus weiß, wovon er spricht, wenn er über Wege und Hindernisse des Verstehens der Heiligen Schrift handelt. Wenn seine Einsichten und Erfahrungen auch nicht einfach als Lösung der eingangs gestellten Fragen gedacht sind, so können sie doch Anlaß zur Besinnung sein und helfen, die eigene Antwort zu finden. Augustinus eignet sich nur selten für ein nüchternes historisches Referat. Es gehört zum Geheimnis seiner Größe, daß er unversehens Gesprächspartner wird, der die eigene Situation genau trifft, auch wenn er nicht die erwartete Antwort gibt.

## II.

Wer etwa erwartet, Augustinus löse die Spannung zwischen Bibelwissenschaft und -frömmigkeit, indem er, der Meister der allegorischen und typologischen Exegese, eine Auslegung vertrete, bei der die wissenschaftliche Erklärung vernachlässigt werden dürfe, spekuliert falsch. Schriftverständnis ist für ihn nicht das Ergebnis frommen Überschwangs, sondern beruht auf intensiver Arbeit. Nach seiner Priesterweihe bat Augustinus Bischof Valerius, ihm für den Antritt seines Dienstes Aufschub zu gewähren, damit er sich durch das Studium der Schrift auf seine neue Aufgabe vorbereiten könne<sup>6</sup>. Es geht ihm dabei nicht um mystische

<sup>2</sup> *Ibid.* 3, 5, 9 (50, 4 f.).

<sup>3</sup> *Ibid.* 3, 5, 9 (50, 10 f.); vgl. dazu die umfangreiche und scharfsinnige Analyse von *Confessiones* 3, 5, 7/9 bei E. FELDMANN, Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373 (Diss. Münster 1975) 376/529.

<sup>4</sup> Vgl. H. I. MARROU, Augustinus in Selbstzeugnissen und Dokumenten = rowohlts monographien 8 (1958) 23. Noch nach seiner Bekehrung gibt Augustinus die Lektüre des Propheten Isaias, die Ambrosius ihm zur Vorbereitung auf die Taufe empfohlen hatte, als zu schwierig auf; vgl. *Confessiones* 9, 5, 13 (CSEL 33, 206, 23 — 207, 5 KNÖLL).

<sup>5</sup> Vgl. P. BROWN, Augustinus von Hippo (Frankfurt 1973) 69 f.

<sup>6</sup> *Epistula* 21, 3 f. (CSEL 34, 51 f. GOLDBACHER).

Versenkung, sondern zunächst einmal darum, alle die Anweisungen und Ratsschlüsse (*conscripta consilia*) kennenzulernen, die die Schrift bereithält<sup>7</sup>. Wie er auch in *De doctrina christiana*, seinem späteren Leitfaden über die Regeln der Schriftauslegung, auf die überraschend nüchterne Feststellung Wert legt, „zuerst einmal darauf zu schauen, daß man diese Bücher [der Heiligen Schrift], auch wenn man sie ihrem vollen Sinn nach noch nicht versteht, sie doch durch Lesen dem Gedächtnis einprägt oder wenigstens nicht mehr ganz unbekannt mit ihnen ist“. Erst wenn eine gewisse Vertrautheit mit der Sprache der göttlichen Schriften erreicht ist, kann man darangehen, „dunkle Stellen zu öffnen und zu beleuchten“<sup>8</sup>. Noch einmal wiederholt Augustinus: „Der eifrigste Schriftforscher wird also der sein, der die Heilige Schrift zuallererst einmal ganz gelesen hat und sie, wenn auch nicht gerade nach ihrem vollen Sinn, so doch dem Wortlaut nach kennt“<sup>9</sup>.

Augustinus selbst kannte die Bibel. Nach H. J. Vogels vermerkt der Codex Lagarde 34 der Göttinger Universitätsbibliothek nicht weniger als 13 276 alttestamentliche und 29 540 neutestamentliche Schriftstellen in Augustins Werken; zwei Drittel der gesamten Bibel lassen sich aus seinen Schriften erheben<sup>10</sup>. Ebenso weiß Augustinus, daß eine Menge Sachwissen über Steine, Pflanzen und Tiere Palästinas, Kenntnis der Ursprache, Vertrautheit mit der Geschichte des israelitischen Volkes und seiner Nachbarn nötig sind, will man biblische Texte zutreffend verstehen. Es gibt Unmengen profanen Wissens über den Kosmos und seine Entstehung, die bei einer Auslegung der Genesis nicht leichtfertig übergangen werden dürfen<sup>11</sup>. In *De doctrina christiana* fordert Augustinus geradezu so etwas wie ein Handbuch zur biblischen Realienkunde<sup>12</sup>. Daß er darin auch ein Kapitel über die Wortbedeutung der Zahlen aufgenommen sehen möchte, entspricht zwar nicht heutigem Verständnis von „Sachklärung“, ändert gleichwohl nichts an Augustins Anliegen<sup>13</sup>.

Dem Bemühen um eine exakte Erfassung des Wortsinnes widerspricht nicht die Anwendung der Allegorese als Methode der Auslegung. Allegorie ist für Augustinus nicht geistvoll-anmutiges, letztlich aber unverbindliches Spiel, bei dem sich vor allem in der Predigt fromme Phantasie und rhetorische Neigung austoben können. Wie grundsätzlich Augustinus um ein genaues Verständnis bestimmter Schriftstellen gerungen hat, beleuchtet sein nicht immer liebenswürdig gehaltener

<sup>7</sup> *Ibid.* 21, 4 (52, 9).

<sup>8</sup> 2, 30 f. (CSEL 80, 41, 26 — 42, 12 GREEN).

<sup>9</sup> *Ibid.* 2, 24 (40, 1/3).

<sup>10</sup> H. J. VOGELS, Die Heilige Schrift bei Augustinus: Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus (Köln 1930) 413.

<sup>11</sup> Vgl. BROWN 235 f.

<sup>12</sup> 2, 141 f. (CSEL 80, 74 f. GREEN); vgl. BROWN 231.

<sup>13</sup> Vgl. VOGELS 416.

Briefwechsel mit Hieronymus. Als dieser, um der Kontroverse ein Ende zu bereiten, vorschlug, sie sollten „auf dem Gefilde der Schrift spielen, ohne sich gegenseitig Schmerz zu bereiten“, wies Augustinus dieses Angebot zurück. „So weit es mich betrifft“, antwortete er dem großen und anerkannten Philologen unter den zeitgenössischen Bibelexperten, „so möchte ich lieber im Ernst als im Spiel eine so wichtige Sache behandeln. Ich gestehe, ich erbitte mir etwas Größeres von deinem Wohlwollen, deinen Kräften, deiner umsichtigen Gelehrsamkeit, deiner ruhigen, gereiften, eifrigen und scharfsinnigen Sorgfalt. Denn der Heilige Geist hat es dir nicht nur gegeben, sondern er gebietet es dir, bei großen und schwierigen Fragen nicht den zu unterstützen, der auf dem Gefilde der Schrift gleichsam nur spielen möchte, sondern denjenigen, der ihre Berge bestiegt<sup>14</sup>.“

Augustins Schriftallegorese, sein Operieren mit einem mehrfachen Schriftsinn<sup>15</sup> ist nicht aus Leichtfertigkeit geboren und mißachtet nicht die Würde der Schrift als Gotteswort. Im Gegenteil, die Allegorese dient allein dem Zweck, die Behauptung der Verbalinspiration, die für Augustinus noch die Übersetzung des Alten Testaments durch die LXX miteinschloß<sup>16</sup>, durchzuhalten. Vollkommenheit und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift in beiden Testamenten waren nur zu erweisen mittels einer heilsgeschichtlich orientierten Allegorese. Wir lächeln heute besserwissend, wenn Augustinus aus dem Betrug der Jakobslist ein *mysterium* macht<sup>17</sup>. Aber wie anders sollte er die dunklen und anstößigen Stellen der Bibel als inspiriert verstehen, wenn die Worte der Schrift nicht als *figura* einer hinter ihnen liegenden *veritas* gelten konnten? Heutige Theologen haben es da leichter. Sie entgehen der beengenden Macht des Buchstabens, indem sie die Verbalinspiration aufgeben und den heiligen Text historisch relativieren. Inspiriert ist nicht der wörtliche Text, sondern die in ihm enthaltene Offenbarung. Diese Lösung mag zutreffender sein, hat aber denselben Effekt wie die augustinische Allegorese: das Wort, das buchstäblich verstanden den Glauben töten würde, wird gattungs- und zeitgeschichtlich eingeordnet zu lebendigmachendem Geist. Dieser Weg war Augustinus versperrt; so benutzte er die Allegorese als die Methode zur Erschließung der Heiligen Schrift, die ihm allein zur Verfügung stand.

<sup>14</sup> *Epistula* 82, 2 (CSEL 34, 352, 15 — 353, 4 GOLDBACHER).

<sup>15</sup> Vgl. dazu G. STRAUSS, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin = Beiträge zur Geschichte der Hermeneutik 1 (Tübingen 1959) 126/48.

<sup>16</sup> *De doctrina christiana* 2, 53/5 (CSEL 80, 48, 23 — 49, 14 GREEN); J. SCHILDENBERGER, Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze des hl. Augustinus: Augustinus Magister (Paris 1954/55) 677 f.; weitere Hinweise bei E. DASSMANN, Überlegungen zu Augustins Vorträgen über das Johannesevangelium: TThZ 78 (1969) 259.

<sup>17</sup> *Sermo* 4, 15 (PL 38, 41); *De civitate Dei* 16, 37 (CSEL 40, 190, 14/23 HOFFMANN); vgl. M. PONTET, L'exégèse de S. Augustin prédicateur (Paris 1947) 164; J. PÉPIN, A propos de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie: *Studia Patristica* I, 1 (Oxford 1955) 400/4.

Natürlich enthält das Hantieren mit einem mehrfachen Schriftsinn die Gefahr der Willkür, denn „es gehört zum Wesen der Allegoristik, daß sie sich immer mehr zu rechtfertigen und zu bestätigen scheint, je rücksichtsloser man sie anwendet. Sie ist in ihren Ergebnissen so wenig zu widerlegen wie das Vorurteil, von dem sie ausgeht, vom Text her zu kontrollieren ist“<sup>18</sup>. Augustinus weiß um diese Gefahr. Darum bemüht er sich um die Bereitstellung von Hilfsmitteln zur präzisen Erfassung des Wortsinnes. Er selbst hat in vier Anläufen versucht, die Schöpfungsgeschichte der Genesis zu erklären in zunehmend stärkerer Bindung an die Wortbedeutung des Textes<sup>19</sup>. *De genesi ad litteram* lautet bezeichnenderweise der Titel des spätesten Versuches, mit dem er dann aber auch noch nicht zufrieden war<sup>20</sup>. Darüber hinaus hat Augustinus seinen ganzen Scharfsinn aufgeboten, um verbindliche Regeln für die geistige Auslegung der Schrift aufzustellen. Die damit geforderte Quadratur des Kreises bringt Augustinus zwar nicht zustande, aber er entschärft doch die mit der Allegorese gegebene Gefahr der Willkür, indem er der Schrifterklärung einen Ausgangspunkt und ein Ziel gibt, zwischen denen sich Verständnis und Auslegung der Schrift in subjektiver Färbung entfalten dürfen: die Exegese muß ausgehen vom Glauben der Kirche und übereinstimmen mit der *regula fidei*, hineinleiten aber muß sie zu einer vertieften Gottes- und Nächstenliebe, an der ihre Fruchtbarkeit gemessen werden kann<sup>21</sup>. Ist beides gesichert, stimmt die Schriftauslegung mit dem Glauben der Kirche überein und ermuntert sie zur Liebe, dann ist Augustinus bereit, unterschiedliche Interpretationen ein und derselben Stelle anzuerkennen und seinen Gläubigen eine von seiner eigenen Meinung abweichende Meinung zuzugestehen. „Daher möge jeder“, meint der Bischof, „wo er meine sichere Überzeugung teilt, mit mir weitergehen, wo er mit mir schwankt, mit mir suchen, wo er einen Irrtum seinerseits erkennt, zu mir zurückkehren, wo einen meinerseits, mich zurückrufen. So wollen wir gemeinsam auf dem Wege der Liebe einhergehen, uns nach dem ausstreckend, von dem es heißt: ‚Suchet sein Antlitz immer‘“ (Ps 104, 4)<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> H. VON CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter<sup>2</sup> = Urban Bücher 14 (Stuttgart 1956) 52.

<sup>19</sup> Vgl. STRAUSS 130/40, 147; L. HUGO, Der geistige Sinn der Heiligen Schrift beim hl. Augustinus: ZKTh 32 (1908) 658. Nacheinander entstanden *de Genesi contra Manichaeos* (388/9); *de Genesi ad litteram liber imperfectus* (393/4); *Confessiones* 11–13 (397/401); *de Genesi ad litteram libri XII* (401/15); für die Datierung vgl. B. ALTANER — A. STUIBER, Patrologie<sup>7</sup> (Freiburg 1966) 417/30.

<sup>20</sup> Vgl. *Retractationes* 2, 50, 1 (CSEL 36, 159, 18 — 160, 1 KNÖLL).

<sup>21</sup> *De doctrina christiana* 1, 86 (CSEL 80, 30, 18/24 GREEN); Epistula 55, 21, 38 (CSEL 34, 212, 19/23 GOLDBACHER); vgl. G. EBELING, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (Nachdruck Darmstadt 1962) 122/6; weitere Hinweise vgl. DASSMANN 262/5.

<sup>22</sup> *De Trinitate* 1, 3, 5 (CCL 50, 32, 1/5 MOUNTAIN-GLORIE) (Übersetzung nach BKV<sup>2</sup>, 2. Reihe Bd. 13, 7 SCHMAUS); vgl. in *Joh. Ev. tract.* 46, 3 (CCL 36, 399, 1 f. WILLEMS).

### III.

Als Befürworter eines exegetischen Minimalismus, der ernsthaftes Bemühen um biblische Sachkenntnisse geringschätzt und sich dafür auf fromme Einfälle allegorischer Ausdeutung verläßt, kann Augustinus gewiß nicht reklamiert werden. Umgekehrt bindet er die Wirksamkeit des Gotteswortes nicht an intellektuelle Bildung. Je älter er wurde und je mehr pastorale Erfahrung er als Bischof sammeln konnte, um so deutlicher wurde ihm, daß Gott sich den Kleinen offenbart. Was er auf vielen Umwegen und in mühsamer Dialektik errungen hatte, am Ende überstieg es nicht den schlichten Glauben des Volkes. „Was er nach jahrelangem Tasten formulieren konnte, hörten seine Leute, nein, sie schlürften es, ohne Formeln, wie Milch aus der wunderbar beredsamen Heiligen Schrift, ja sie begriffen etwas davon in der Kraft von Glauben, Hoffnung und Liebe<sup>23</sup>.“ Von seinem Mitbruder Possidius bekennt Augustinus, „er sei genährt mit dem Brot des Herrn, ohne belastet zu sein mit dem Bildungsgut der Freien Künste<sup>24</sup>.“ Augustinus macht eine tröstliche und befreiende Erfahrung: das Eindringen in die göttliche Weisheit ist nicht an die Beherrschung des ganzen Wustes antiquarischen Wissens traditioneller Bildung gebunden. Die spätantike Klammer von Bildung bzw. Wissen und menschlicher *perfectio* wird aufgebrochen, ihr relativer Wert für das Eindringen in religiöse Erkenntnis eingesehen. Im Hinblick auf die Heilige Schrift ist Wissen nicht in jeder Hinsicht Voraussetzung für Verstehen.

Augustinus wagt in diesem Zusammenhang einige Behauptungen, die gewiß nicht verallgemeinert werden dürfen, die das neue Verständnis von religiöser Bildung aber auf ihren schärfsten Ausdruck bringen. Wenn einer die Heilige Schrift liest und in der Weise versteht, daß sie ihn zu größerer Gottes- und Nächstenliebe führt, erklärt Augustinus, dann ist er „weder in verderblicher Täuschung noch überhaupt in Lüge befangen, auch wenn er etwas anderes sagt, als der Schriftsteller, den er liest, an dieser Stelle nachweisbar gedacht hat<sup>25</sup>.“ Die relative Entwertung von Wissenschaft, Weissagungen und Sprachen (vgl. 1 Kor 13, 8) kann noch weitergehen und sogar die Heilige Schrift miteinschließen. Ein Mensch, der sich auf Glauben, Hoffnung und Liebe stützt und in ihnen unerschütterlich verwurzelt ist, braucht die Heilige Schrift überhaupt nicht mehr, es sei denn „zur Belehrung anderer Menschen<sup>26</sup>.“

Das sind Grenzbehauptungen, zu denen Augustinus aber nicht auf dem Wege theoretischen Nachdenkens gekommen ist, sondern die auf Erfahrung aufrufen. Zu seiner Zeit lebten zahlreiche Christen als Mönche in den Wüsten, die weder

<sup>23</sup> F. VAN DER MEER, Augustinus der Seelsorger (Köln 1951) 505.

<sup>24</sup> *Epistula* 101, 1 (CSEL 34, 540, 2 f. GOLDBACHER); vgl. BROWN 234.

<sup>25</sup> *De doctrina christiana* 1, 86 (CSEL 80, 30, 18/24 GREEN).

<sup>26</sup> *Ibid.* 1, 93 (32, 17/9).



lesen noch schreiben konnten, die kein einziges Buch besaßen, nicht einmal ein Zipfelchen der Heiligen Schrift, und doch glaubte man sie auf dem Gipfel christlicher Vollkommenheit. Die spürbare Betroffenheit Augustins über einen solchen Vorgang ist heute schwer verständlich; wie sehr das zum Teil ungebildete Mönchtum die damalige gebildete christliche Welt jedoch beeindruckt hat, beweist eine Erinnerung des Bischofs in den *Confessiones*. Kurz vor seiner Konversion, noch unentschlossen und ganz in Zweifeln, hört Augustinus in Mailand durch einen Landsmann, Pontitianus, von den ägyptischen Mönchen und dem Wirken des Antonius. In Mailand gibt es bereits ein Kloster, und im fernen Trier entschließen sich hochgestellte Persönlichkeiten bei Hofe, ihre einträglichen Positionen zu verlassen und ein nach Vollkommenheit strebendes Leben zu führen<sup>27</sup>. Pontitianus läßt nach seinem Bericht einen zutiefst erschütterten Augustinus zurück. Er ist hin- und hergerissen. Verstört im Antlitz und im Geiste stürmt er zu seinem Gefährten Alypius und schreit: „Wie geschieht uns? Was ist das? Hast du's gehört? *Ungelehrte* rafften sich auf und reißen den Himmel an sich, und wir mit unserer Schulweisheit ohne Herz, wir wälzen uns in Fleisch und Blut. Wir schämen uns, daß sie uns voraus sind und wir erst hinterdrein kommen — und sollten uns doch schämen, nicht einmal nachzukommen<sup>28</sup>.“ Im Himmelreich sind nur die Kleinen groß! Was bedeutet schon Wissen verglichen mit der Unergründlichkeit der Heiligen Schrift? Augustinus ist überzeugt, auch wenn er nichts anderes täte, als die Schrift zu studieren von Kindheit an und bis ins hinfällige Alter, mit äußerster Konzentration und unermüdlichem Eifer, zugleich mit noch größerem Talent als ihm zu eigen, er käme an kein Ende mit dem Entdecken ihrer Schätze<sup>29</sup>.

Solche Beteuerungen sind keine Demutsfloskeln und Augustins Bewunderung bildungsloser Vollkommenheit ist kein resignativer Gefühlsausbruch. Der Relativierung von Bildung und Schrift liegt eine tief philosophisch und theologisch verankerte Überzeugung zugrunde, die sich verständlicherweise auf Augustins Zutrauen in die Möglichkeiten der Schriftauslegung auswirkt. Der Bischof hat sie zwar vor allem im Hinblick auf die Predigt und deren Wirksamkeit begründet, sie läßt sich aber, da der Vorgang des Verstehens beim Hören der Predigt wie beim Lesen der Schrift der gleiche ist, auch auf letzteres anwenden. Charakteristisch für Augustins Auffassung ist, daß er auf Grund erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Überlegungen der bedeutungsvermittelnden Kraft des äußeren, gesprochenen (bzw. gelesenen) Wortes eher skeptisch gegenübersteht<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> *Confessiones* 8, 6, 14 f. (CSEL 33, 181/3 KNÖLL).

<sup>28</sup> *Ibid.* 8, 8, 19 (185, 22 — 186, 5).

<sup>29</sup> *Epistula* 137, 3 (CSEL 44, 99 f. GOLDBACHER).

<sup>30</sup> Aus der Vielzahl einschlägiger Literatur sei nur verwiesen auf U. DUCHROW, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 5 (Tübingen 1965) 156 f., 174/8; STRAUSS 77/108.

Im Dialog mit Adeodatus in *De magistro* sagt er: „Wovon ich dich, sofern ich es vermag, vor allem überzeugen möchte, ist dies, daß wir durch diejenigen Zeichen, die Wörter genannt werden, nicht zu lernen vermögen<sup>31</sup>.“ Als Prediger leidet Augustinus darunter, daß die Fähigkeiten, etwas zu denken und das Gedachte auszusprechen, einander nicht deckungsgleich sind<sup>32</sup>. Zwischen dem, was Herz und Verstand bei der Begegnung mit dem Gotteswort ahnungsweise vernommen haben, und der worthaft artikulierten Vermittlung an den Hörer (bzw. Leser) entsteht gleichsam ein Reibungsverlust hinsichtlich Schärfe und Intensität. Das Schriftwort als *signum* für die gemeinte intelligible Wahrheit selbst und erst recht seine Auslegung vermag immer nur einen Teil des erreichbaren persönlich-inneren Verständnisses zu vermitteln. Denn Auslegen und Verstehen der Schrift haben ihr Ziel ja nicht erreicht, wenn die sachlichen und philologischen Schwierigkeiten des Textes überwunden sind. Verstehen der Schrift ereignet sich, „indem der menschliche Geist in direkte Beziehung zu Gott tritt<sup>33</sup>“, indem das Wort der Schrift als das Wort, das Christus ist, in das Herz des Menschen eingeht. Mit exegetischer Information allein ist diese Bewegung nicht zu erreichen. Sie kann anregen und gerade durch sachgerechte Belehrung das Interesse an einer bestimmten Schriftstelle wecken — Augustinus betrachtet dunkle und schwierige Stellen gern als Herausforderung der Bibel an die Ausdauer und den Scharfsinn des Lesers; sie will ihm, ohne je eintönig zu werden, immer neue Facetten der Wahrheit zur Entdeckung aufgeben<sup>34</sup> —, doch Verstehen im existentiellen Sinn, ein sich vom Wort der Schrift Treffen- und Verändernlassen, ist damit noch nicht gegeben. Ein solches Verstehen, das weder Lesen noch Hören, weder Predigt noch Kommentar erreichen, schenkt allein Christus, der innere Lehrer. Damit berühren sich Schrifthermeneutik und Gnadenlehre. „Seht denn, meine Brüder“, verdeutlicht Augustinus, „ein großes Geheimnis: der Klang unseres Wortes dringt an euer Ohr, aber der wirkliche Lehrer ist in euch. Glaubt nicht, daß man etwas von einem Menschen lernen kann. Wir können euch mahnen durch den Schall unserer Stimme, aber wenn da in euch nicht jemand ist, der euch lehrt, bleibt dieser Schall vergeblich . . . Hört ihr nicht alle diese Predigt? Wie viele aber gehen gleich unbelehrt wieder weg? Was mich anbelangt, so habe ich zwar zu allen gesprochen, aber die, die die innere Salbung nicht belehrt, die der Heilige Geist im Innern nicht belehrt, gehen unbelehrt von dannen. Der äußere Unterricht ist eine Hilfe und eine Anregung, aber der die Herzen belehrt, hat seine Lehrkanzel im Himmel. Deshalb sagt er auch selbst im Evangelium: „Laßt euch nicht Lehrer

<sup>31</sup> 34 (E. SCHADEL, *Aurelius Augustinus / De magistro*. Einführung, Übersetzung und Kommentar [Bamberg 1975] 82).

<sup>32</sup> *De catechizandis rudibus* 1, 2, 3 (CCL 46, 122 f. BAUER); *ibid.* 1, 10, 15 (137 f.).

<sup>33</sup> R. LORENZ, *Die Wissenschaftslehre Augustins*: ZKG 67 (1955/56) 236.

<sup>34</sup> *Ennerationes in ps.* 146, 15 (CCL 40, 2133, 12/21 DEKKERS-FRAIPONT); *epistula* 55, 11, 21 (CSEL 34, 191 f. GOLDBACHER); vgl. VOGELS 419.

nennen auf Erden; einer nur ist euer Lehrer, Christus<sup>35</sup>.“ Daß Jesus vor dem zweifelnden Thomas stand und dieser ihn fragen konnte, hätte dem Apostel zum Verstehen nichts genützt, wäre Christus nicht in ihm gewesen<sup>36</sup>.

Auch dieser stets wiederkehrende Rekurs auf Christus als *magister interior*<sup>37</sup> ist kein frommes Zurückweichen vor den Schwierigkeiten der Vermittlung geistiger Wirklichkeiten. Augustinus hat die Bedingungen und Möglichkeiten einer den Menschen rettenden und heilschaffenden Erkenntnis wie kaum ein anderer durchdacht; philosophische und theologische Grundpositionen, Illuminationstheorie<sup>38</sup> und Gnadenlehre<sup>39</sup> kommen ins Spiel. Aber immer von neuem gelangt Augustinus zu demselben Ergebnis: das Maß des Verstehens ist letztlich nicht gebunden an den Text und seine exegetische Erklärung; die Auslegung „außen“ kann das Verstehen „innen“ nur initiieren. Sie kann sogar hinderlich sein, wenn sie nämlich den Hörer auf ein Verständnis festlegt, das bei unmittelbarem Kontakt mit der Heiligen Schrift durch den das Innere des Menschen erleuchtenden *magister interior* noch übertroffen worden wäre. Prediger und Hörer, Kommentator und Leser sind gleichermaßen auf Christus als den inneren Lehrer angewiesen, soll die Schrift nicht rezipierter Buchstabe bleiben, sondern lebendig-machender Geist werden.

Wenn Augustinus die Heilige Schrift erklärt, bemüht er sich, die Fassungskraft seiner Hörer nicht zu überfordern. Darüber hinaus aber weiß er, daß Verständigungsschwierigkeiten bei der Predigt nicht nur durch verschiedene Intelligenzquotienten verursacht werden. Darum mahnt er: „Wer es aber nicht fassen kann, der schreibe es nicht mir zu, sondern seiner geistigen Unbeweglichkeit, und er wende sich dem zu, der das Herz öffnet, um hineinzugießen, was er schenkt. Schließlich, wenn einer es deshalb nicht versteht, weil es von mir nicht in entsprechender Weise gesagt wurde, so übe er Nachsicht mit der menschlichen Schwäche und flehe zur göttlichen Güte. Wir haben ja drinnen als Lehrer Christus. Was immer ihr durch euer Ohr und unseren Mund nicht fassen könnt,

---

<sup>35</sup> *In epistula 1 Jo tract.* 3, 13 (SChr 75, 210 AGAËSSE); Übersetzung nach VAN DER MEER 524.

<sup>36</sup> *In Job. Ev. tract.* 69, 3 (CCL 36, 501, 2 f. WILLEMS).

<sup>37</sup> Vgl. R. LORENZ, Gnade und Erkenntnis bei Augustinus: ZKG 75 (1964) 49/52, 55 f.; DUCHROW 174/8, 190 f.

<sup>38</sup> Erste Einführungen in die kaum zu überschende Literatur bieten C.-E. SCHÜTZINGER, Die augustinische Erkenntnislehre im Lichte neuerer Forschungen: *Recherches Augustiniennes* 2 (Paris 1962) 177/203; F. KÖRNER, Abstraktion oder Illumination? Das ontologische Problem der augustinischen Sinneserkenntnis: ebd. 81/109; W. FALKENHAHN, Augustins Illuminationstheorie im Lichte der jüngsten Forschungen (Diss. Köln 1948).

<sup>39</sup> Für die Beziehungen zwischen Gnadenlehre und Erkenntnistheorie vgl. R. LORENZ, Gnade und Erkenntnis (s. o. Anm. 37) 21/78; DUCHROW 184/213; A. MANDOUZE, Saint Augustin. L'aventure de la raison et de grâce (Paris 1968) (dazu M. TESTARD, La raison et la grâce chez s. Augustin: *Revue des études latines* 46 (1968) 68/83).

wendet euch in eurem Herzen dem zu, der sowohl mich belehrt über das, was ich rede, als auch euch nach seinem Wohlgefallen mitteilt. Der da weiß, was er gibt und wem er gibt, wird dem Bittenden beistehen und dem Klopfenden öffnen. Und wenn er vielleicht nicht gibt, so sage niemand, er sei verlassen. Vielleicht nämlich verschiebt er es, etwas zu geben, aber er verläßt keinen Hungernden. Denn wenn er nicht sofort gibt, so prüft er den Suchenden und verschmäht nicht den Bittenden<sup>40</sup>." Augustins Hörer waren von der Wirksamkeit des *magister interior* nicht so fest überzeugt. Sie meinten, ihr Bischof sei ihnen näher als Gott und spräche vernehmlicher als dieser. Doch Augustinus beschwört sie: „Ich erscheine bloß euren Augen, Gott aber ist eurem Gewissen gegenwärtig. Auf mich richtet daher die Ohren, auf jenen das Herz, damit er beide füllt<sup>41</sup>.“

Manche Aussagen Augustins über das Verstehen der Heiligen Schrift sind zugespitzt formuliert und müssen durch gegenakzentuierte Äußerungen ausbalanciert werden. Wenn Augustinus z. B. das Schriftverständnis damit beginnen läßt, daß einer die Schrift überhaupt erst einmal liest und ihren Inhalt kennenlernt, so gilt doch auch, daß derjenige vorzuziehen ist, der weniger liest und behält, sich dafür aber bemüht, den Sinn der Worte mit den Augen des Geistes zu erfassen<sup>42</sup>. Wenn Augustinus mit Freude hört, daß Antonius in der Wüste zum Verständnis der Schrift gekommen ist, ohne lesen zu können und belehrt worden zu sein, so wendet er sich doch ebenso noch in seinen letzten Lebensjahren gegen solche, „die behaupteten, indem sie direkte Geisteserleuchtung durch die Schriftauslegung suchten, seien sie von den normalen Mitteln des menschlichen Geisteslebens, dem Schreiben und Durchsehen von Büchern, entbunden<sup>43</sup>“. Uneingeschränkt und durch keine gegenteilige Aussage abgeschwächt bleibt aber bestehen, daß heilwirkendes Schriftverständnis Geschenk des erleuchtenden Geistes Christi ist. Das betende Bitten um dieses Licht ist daher nicht Verbrämung, sondern Kern der augustinischen Schrifthermeneutik. „So spende mir denn Zeit, daß ich betrachte dein Gesetz und sein verborgenes Geheimnis kennenlerne, und schließ die Tür nicht zu, wenn ich daran klopfe! Du hast ja nicht gewollt, daß ewig nutzlos unverstanden bliebe, was dort geschrieben steht auf soviel dunklen, rätselvollen Seiten... O Herr, vollende mich, enthülle mir ihr Dunkel!... Laß Gnade finden mich vor Dir, damit mir, der da pocht, das

<sup>40</sup> In Joh. Ev. tract. 20, 3 (CCL 36, 204, 4/16 WILLEMS).

<sup>41</sup> Ibid. 1, 7 (4, 23/5).

<sup>42</sup> De doctrina christiana 4, 19 f. (80, 122 GREEN).

<sup>43</sup> BROWN 237, mit Hinweis auf de doctrina christiana, Prolog. 12 f. (CSEL 80, 5 f. GREEN). Vgl. auch C. MAYER, „Res per signa“. Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift De doctrina christiana und das Problem seiner Datierung: REA 20 (1974) 101 f. U. DUCHROW, Zum Prolog von Augustins „De doctrina christiana“: VigChr 17 (1963) 171 f., möchte die Abfassung des Prologs nach Fertigstellung des Werkes ansetzen und in die Jahre 426/27 datieren.



Innere Deiner Worte sich erschließe<sup>44</sup>.“ Die Zahl der Gebete und Seufzer Augustins um die Gabe des Schriftverständnisses ist Legion.

#### IV.

Das ständige Gebet um innere Erleuchtung bedeutet trotzdem nicht, daß Augustinus der Meinung wäre, existentielles Verständnis der Heiligen Schrift falle dem Menschen ohne sein Zutun in den Schoß. Von seinen Bemühungen um Sacherklärung und Auslegungsregeln war schon die Rede. Noch wichtiger ist etwas anderes. Es kommt in den Blick, wenn man beachtet, daß der Weg, der zum Verstehen der Heiligen Schrift führt, nichts anderes ist als ein Teil des Weges zu religiöser Erkenntnis überhaupt. Wie beschreibt Augustinus diesen Weg, auf dem drei Stationen unterschieden werden können<sup>45</sup>?

1. Ausgangspunkt ist die Überzeugung, daß Gotteserkenntnis nicht als Abstraktionserkenntnis aus Sinneserfahrung, sondern durch Abkehr von der Sinnenwelt und Einkehr in die Innerlichkeit des Geistes gewonnen wird<sup>46</sup>. Religiöse Erkenntnis beginnt daher mit der Umkehr vom *videre corpore ac sensibus* zu einem *videre corde ac interiore homine*. Durch Reinigung des Herzens muß sich der Mensch von allem befreien, was dem Gegenwärtigwerden der göttlichen Wahrheit entgegensteht. Das klingt philosophisch — und ist es von seiner Herkunft her auch. Gleichwohl faszinierte der *purgatio*-Gedanke vor allem den jungen Augustinus, weil er genau der neuplatonischen Aufstiegslehre entsprach. Durch die Abwendung vom Sinnenfälligen kommt der Mensch zu sich selbst, um die Welt und sich selbst zu übersteigen und in einem (im Glücksfall auch ekstatischen) Einswerden mit Gott, dem Ureinen, zu seiner eigenen Vollendung zu gelangen<sup>47</sup>. — Auch wenn man nicht mehr geneigt ist, dieser asketisch-philosophischen Theorie beizupflichten, ist kaum zu bestreiten, daß Verzicht auf Zerstreuung (in der Arbeit ebenso wie in der Freizeit), innere Sammlung und die Lösung von Bildern und Vorstellungen, die Geist und Gemüt übermäßig mit

<sup>44</sup> *Confessiones* 11, 2, 3 f. (CSEL 33, 282 f. KNÖLL).

<sup>45</sup> Vgl. J. RATZINGER, Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus: Kyriakon. Festschrift J. Quasten 2 (Münster 1970) 553/64, bes. 555/61; vgl. dazu J. ESCRIBANO-ALBERCA, Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik = Handbuch der Dogmengesch. I, 2a (Freiburg 1974) 116/8.

<sup>46</sup> Vgl. G. SÖHNGEN, Der Aufbau der augustiniischen Gedächtnislehre: Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus (Köln 1930) 375/91; KÖRNER (s. o. Anm. 38) 101/9; A. AUER, Gott suchen und finden: Benediktinische Monatsschrift 31 (1955) 183/91, bes. 187/90.

<sup>47</sup> Über Augustins Stellung zu mystisch-ekstatischen Erfahrungen vgl. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*<sup>2</sup> (Paris 1968) 159/67; ders., *La première expérience augustiniennne de l'extase: Augustinus Magister* (Paris 1954/55) 53/7.



Beschlag belegen, ein Schritt sein können, Gottes Wort in der Heiligen Schrift zum Sprechen zu bringen.

2. Augustinus hatte gehofft, nach seiner Bekehrung mit einigen Gleichgesinnten zunächst in Cassiciacum und später in seiner Heimatstadt Thagaste ein philosophisch-mönchisches Leben in äußerer Bedürfnislosigkeit und Konzentration auf Studium und Gebet führen zu können. Dieser Lebensentwurf zerbrach, Augustinus wurde in den kirchlichen Dienst eingespannt. Das führte aber nicht zur Resignation in der Wahrheitssuche. Augustinus erkannte vielmehr, daß die Reinigung des Herzens nicht einfach in der Lösung vom Sinnhaften und der Rückkehr zum Geist besteht. Stärker noch als die Bindung an Leib und Sinne verhindert die *superbia* des Geistes die Erkenntnis Gottes. Überwunden wird dieser Hochmut durch die *humilitas* des Glaubens, des Glaubens hier nicht als *regula fidei*, d. h. als Katalog aller anzunehmenden Glaubenswahrheiten, sondern als Anerkenntnis (*oboedientia*) der Tatsache, daß die rettende Erlösung des Menschen nicht durch den Aufstieg des geläuterten menschlichen Geistes, sondern durch den Abstieg Gottes in Menschwerdung und Kreuz geschehen ist<sup>48</sup>. — Wiederum, wer wollte bestreiten, daß gehorsamer Glaube Voraussetzung ist für das Verstehen der Schrift? Reserve und Angst vor dem Weg, den Gott einen Menschen führen will, dem Maß an Nachfolge, das ihm möglicherweise abverlangt wird, können den Zugang zur Schrift blockieren. Der Mensch versteht nicht, weil er nicht verstehen will<sup>49</sup>. *Purgatio cordis* durch *humilitas fidei* bedeutet entsprechend, im Glauben sich der Schrift anzuvertrauen; die Schrift nicht nur auszulegen, sondern sich in seiner eigenen Existenz von ihr auslegen zu lassen<sup>50</sup>.

3. Ein Drittes kommt hinzu. Die treibende Kraft, die den Menschen in seinem Suchen nach Wahrheit nicht müde werden läßt, ist für Augustinus das Verlangen nach *beatitudo*. Das menschliche *cor inquietum* kommt erst im *frui Deo* zur Ruhe. Dieses Verlangen nach der Glückseligkeit als dem sinngebenden Ziel menschlichen Strebens, eben Gott, erfüllt sich aber nur in der Liebe. Es genügt nicht, Gott in kühler Distanz zu erkennen, er muß immer auch anerkannt, gewollt werden. „Was aber ist Wille anderes als Liebe<sup>51</sup>?“ Darum gilt nicht nur: *crede, ut intelligas*<sup>52</sup>, sondern auch: *ama, ut videas*<sup>53</sup>, denn die Liebe macht

<sup>48</sup> Vgl. M. E. KORGER, Grundprobleme der augustiniischen Erkenntnislehre, erläutert am Beispiel von de Genesi ad litteram XII: *Recherches Augustiniennes* 2 (Paris 1962) 33/57, bes. 55.

<sup>49</sup> Vgl. *Confessiones* 10, 26, 37 (CSEL 33, 255, 8/10 Knöll).

<sup>50</sup> Vgl. F. MUSSNER, Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik: Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift? (Regensburg 1966) 12/6.

<sup>51</sup> *De Trinitate* 15, 20, 38 (CCL 50A, 516, 38 f. MOUNTAIN-GLORIE).

<sup>52</sup> *Sermo* 43, 7, 9 (PL 38, 257 f.); *sermo* 118, 1 (672); vgl. A. SCHÖPF, Augustinus. Einführung in sein Philosophieren (Freiburg — München 1970) 48 f.

<sup>53</sup> *Sermones Mai* 15, 4 (Miscellanea Agostiniana 1, 299 [Morin]); vgl. RATZINGER 559.

nicht blind, sondern sehend. Nicht nur glauben und erkennen, auch lieben und erkennen, d. h. Wille und Intellekt bleiben aufeinander bezogen, weil Wille und Liebe immer auch der Einsicht bedürfen, weil Gott nicht nur die Liebe, sondern auch die Wahrheit ist. Augustinus entläßt in keine Einseitigkeit. „Man kann nicht das lieben, was man gar nicht kennt. Aber wenn man liebt, was man anfangshaft kennt, dann bewirkt die Liebe, daß man es besser und vollständiger kennenlernt<sup>54</sup>.“

Durch die Liebe kann auch ein Ungebildeter ein Weiser sein und zur Gotteserkenntnis gelangen. Neben die neuplatonische Idee von der asketischen Reinigung durch Vergeistigung und die christliche Forderung nach einer *humilitas fidei* tritt nunmehr als neuer Weg der *purgatio* die Liebe. Gott nähert man sich nicht nur in kontemplativer Versenkung, sondern auch mittels liebender Hinwendung zum Nächsten in Nachahmung Christi, der gekommen ist, um zu suchen, was verloren war. Gott erkennen durch Abstieg in die Bedürftigkeit des Nächsten! Das ist auf den ersten Blick das Gegenteil der philosophischen Aufstiegslehre. Es ist Aufstieg im christlichen Paradox, Anschluß an den Weg der *fides*. Was bereits durch die Forderung des Glaubens ins Blickfeld trat, daß nämlich Gott erkannt wird in der *humilitas* von Menschwerdung und Kreuz, wird durch die *caritas* nunmehr zur Verlängerung der Grundentscheidung des Glaubens in den christlichen Alltag hinein<sup>55</sup>. *Fides quae per caritatem operatur*, lautet das Pauluswort (Gal 5, 6), mit dem Augustinus diesen Zusammenhang immer wieder in Erinnerung ruft<sup>56</sup>. Als der seelsorgliche Dienst Augustinus keine Zeit mehr läßt zu philosophischer Muße und einer *purgatio* durch *contemplatio*, gerät sein Gottsuchen nicht ans Ende, sondern gewinnt in der *caritas*, d. h. hier konkret in der klaglosen Übernahme des Bruderdienstes für seine Gemeinde, erst seine eigentlich christliche Dimension. Liebe, ganz unsentimental und konkret verstanden als tätige Liebe, ist nicht mehr nur wie in der Hermeneutik von *De doctrina christiana* das Ziel aller Schrifterklärung und die abschließende Beruhigung darüber, daß ein Schriftwort nicht gänzlich mißverstanden worden ist, selbst wenn der Sinn, den der biblische Verfasser gemeint hat, nicht erfaßt wurde<sup>57</sup>, sondern nunmehr auch das Mittel, das die durch Selbstsucht verklebten Augen des Geistes löst und für das göttliche Licht in der Schrift empfänglich macht. „Wer also erkannt hat, daß die Zeit des Gesetzes die Liebe ist aus reinem Herzen, aus gutem Gewissen und aus ungeheucheltem Glauben“ (1 Tim 1, 5), und wer willens ist, den Sinn der göttlichen Bücher ganz auf diese drei Stücke zu beziehen, der kann

<sup>54</sup> In *Joh. Ev. tract.* 96, 4 (CCL 36, 571, 9/12 WILLEMS).

<sup>55</sup> Vgl. RATZINGER 560.

<sup>56</sup> Die Häufigkeit des Vorkommens von Gal 5, 6 beweist ein Blick in die Indices. Für die *tract. in Ev. Joh.* vgl. z. B. CCL 36, 703.

<sup>57</sup> *De doctrina christiana* 1, 86 (s. o. Anm. 25).

sich ruhig daranmachen, die Heilige Schrift zu erklären<sup>58</sup>. Liebe steht nicht nur am Ende als Ergebnis der richtig verstandenen Schrift, sie ist noch mehr Voraussetzung, die volles Verstehen erst möglich macht.

*Ama, ut videas!* Tu ein Werk der Liebe und dann höre auf die Schrift, und du wirst dich wundern, wie deutlich sie zu dir spricht! So oder ähnlich könnte man die soeben vorgetragenen theoretischen Erörterungen übersetzen. Zu welchem eindringendem Schriftverständnis es kommen kann, wenn man — im umfassenden augustinischen Sinn verstanden — ein reines Herz hat<sup>59</sup>, beweisen die Heiligen. Letztlich unabhängig von intellektueller Anstrengung haben sie Gottes Wort durch die Jahrhunderte lebendig erhalten. Ohne zu unterscheiden zwischen einem „Sitz im Leben“ des irdischen Jesus oder der nachösterlichen Gemeinde, haben sie dem Wort der Schrift einen Sitz in ihrem eigenen Leben und dem Leben der Kirche ihrer Zeit gegeben. Um zu begreifen, sagt Augustinus, „muß der Geist durch den Glauben gereinigt werden, sich mehr und mehr der Sünde enthalten, Gutes tun und mit Seufzern heiligen Sehns nach beten; dann wird er mit göttlicher Hilfe vorankommen, verstehen und lieben“<sup>60</sup>.

Daß der Weg religiöser Gotteserkenntnis und der Weg sachgemäßen Schriftverständnisses zusammengehören, zeigt Augustinus im zweiten Buch von *De doctrina christiana* 16/23. Diese Abschnitte erscheinen auf den ersten Blick wie ein Fremdkörper in den vergleichsweise nüchternen Ausführungen über die Lehre von den Zeichen und vom Kanon der Heiligen Schrift. Daß es sich tatsächlich um einen Einschub handelt, gibt Augustinus selbst zu erkennen, wenn er das nachfolgende Kapitel mit der Bemerkung beginnt, die Betrachtung nunmehr wieder zur Stufe der „Erkenntniswissenschaft“ zurücklenken zu wollen<sup>61</sup>. Innerhalb der mehr auslegungstechnische Fragen behandelnden Kapitel stellen die Abschnitte 9/11 so etwas wie ein „Kabinettsstück“ des geistlichen Schriftstellers Augustinus dar, in denen er über die gegenseitige Abhängigkeit von Schriftverständnis und spirituellem Fortschritt handelt<sup>62</sup>. Daß Augustinus, formal gesehen, an dieser Stelle keinen Dreischritt zugrunde legt, sondern von sieben Stufen spricht, hängt wohl damit zusammen, daß er hier seine Gedanken im Anschluß an die siebenfältige Verheißung des Geistes bei Is 11,2 entwickelt<sup>63</sup>. Die drei Schritte, Reinigung des Geistes von leib-sinnenhafter Fesselung, Glaubensgehör-

<sup>58</sup> *Ibid.* 1,95 (33,1/5); vgl. H.-J. SIEBEN, Die „res“ der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, *De doctr. christ.* I—III: REA 21 (1975) 80.

<sup>59</sup> Vgl. RATZINGER 562.

<sup>60</sup> *De Trinitate* 4, 21, 31 (CCL 50, 204, 46/50 MOUNTAIN-GLORIE).

<sup>61</sup> *De doctrina christiana* 2, 24 (CSEL 80, 39, 29 f. GREEN).

<sup>62</sup> Vgl. SIEBEN 80, Anm. 33.

<sup>63</sup> Vgl. DUCHROW 231/4; zur Herkunft der verschiedenen Aufstiegsschemata vgl. M.-B. VON STRITZKY, Beobachtungen zur Verbindung zwischen Gregor von Nyssa und Augustin: VigChr 28 (1974) 178/80.

sam und tätige Liebe, sind gleichwohl in dem Siebenerschema deutlich wiedererkennbar.

Am Anfang steht die Gottesfurcht, die alle Regungen unseres Hochmuts ans Holz des Kreuzes heftet und im Gedenken an die menschliche Sterblichkeit sich Gottes Gebote und Verbote klar vor Augen stellt<sup>64</sup>.

Ihr muß folgen die Frömmigkeit (*pietas*), die der Schrift recht gibt, auch wenn sie uns unserer Fehler wegen tadelt — von der Heiligen Schrift als *adversarius* oder *accusator hominis*, die den Menschen verfolgt, wenn er vom Wege Gottes abweicht und ihn zugleich mahnt, der göttlichen Weisung zu folgen, spricht Augustinus öfter<sup>65</sup> —, oder Dunkelheiten enthält, die unserer besseren Einsicht und Erkenntnis zu widerstreben scheinen<sup>66</sup>.

Zur dritten Stufe der *scientia*, der eigentlichen Stufe, der die Ausführungen in *De doctrina christiana* gewidmet sind<sup>67</sup>, gelangt, wer sich mit der Heiligen Schrift in keiner anderen Absicht beschäftigt, als sich durch sie in seiner Selbstliebe überführen und zu Gottes- und Nächstenliebe anspornen zu lassen<sup>68</sup>. Äußerst präzise faßt Augustinus den Prozeß der *purgatio* der ersten drei Stufen noch einmal zusammen: „Ein jeder muß also in der Heiligen Schrift fürs erste finden, daß er in die Liebe zu dieser Welt, d. h. zu den zeitlichen Dingen verstrickt und daher weit von jener Gottes- und Nächstenliebe entfernt ist, wie sie die Heilige Schrift befiehlt. Die Furcht, mit der er sodann an Gottes Gericht denkt und die Frömmigkeit, die nur der Autorität der Heiligen Schrift glauben und sich ihr fügen kann, nötigt ihn, sich selbst zu betrauern<sup>69</sup>.“

Diese schonungslose Selbsterkenntnis im Lichte des überführenden Wortes Gottes soll den Menschen zur Reue führen, die aber nicht in die Verzweiflung führt, sondern Hoffnung schenkt. Denn es folgt auf der vierten Stufe die *fortitudo*, die Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit weckt, die Lösung vom Vergänglichen fördert und das Verlangen nach dem dreifaltigen Geheimnis Gottes wachruft<sup>70</sup>.

Wieder kommt die Liebe ins Spiel, aber in umgekehrter Reihenfolge als man es erwarten sollte. Auf der Stufe der *fortitudo* ist es zunächst die Gottesliebe, die durch das Streben nach Gerechtigkeit lebendig wird. Auf der fünften Stufe, in

<sup>64</sup> *De doctrina christiana* 2, 16 (CSEL 80, 37 GREEN).

<sup>65</sup> Vgl. F. SCHNITZLER, Zur Analogie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus = Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 24 (Freiburg 1968) 10, 75 f.

<sup>66</sup> *De doctrina christiana* 2, 17 (CSEL 80, 38 GREEN).

<sup>67</sup> S. o. Anm. 61; vgl. H. I. MARROU, Saint Augustin et la fin de la culture antique<sup>4</sup> (Paris 1958) 402/6, 561/4.

<sup>68</sup> *De doctrina christiana* 2, 18 (CSEL 80, 38 GREEN).

<sup>69</sup> *Ibid.* 2, 19 (38, 16/22).

<sup>70</sup> *Ibid.* 2, 20 (38).

*consilio misericordiae*, folgt dann die Nächstenliebe und auf der folgenden sechsten, dem vorläufigen Höhepunkt des Aufstiegs, ist es schließlich die Feindesliebe, die die letzten Schlacken der Ichsucht verbrennt und die Sehfähigkeit unseres inneren Auges soweit wiederherstellt, daß wir reinen Herzens Gott zu schauen vermögen, soweit das in dieser Welt überhaupt möglich ist, in der wir ja immer noch im Glauben und nicht im Schauen wandeln (2 Kor 5, 7)<sup>71</sup>.

Wer endlich dahinkommt, daß er nichts und niemand, weder sich selbst noch seinen Nächsten, weder das Streben, irgendwem zu gefallen, noch Rücksichten auf irgendwelche Widrigkeiten der Wahrheit vorzieht, der hat die siebte und letzte Stufe erklommen: er gewinnt die Weisheit und genießt sie in friedvoller Ruhe<sup>72</sup>. Auf dieser Stufe dürfte auch die Schrift nicht mehr nur verstanden, sondern schon verkostet werden.

An diesem Punkt wird wiederum klar, daß Schriftverständnis für Augustinus Gnade ist. Das fortwährende Gebet des Bischofs um Erleuchtung ist daher keine bloße Zutat, ebenso wenig nur eine Bitte um Beistand, der dann vonnöten ist, wenn der menschliche Intellekt versagt und eine wie auch immer gedachte göttliche Illumination weiterhelfen muß. Ausgerechnet Augustinus wird man nicht unterstellen wollen, er habe sich das Schriftverständnis als ein Zusammenwirken von intellektuell-moralischer Anstrengung des Menschen und göttlichem Gnadenbeistand im Sinne eines semipelagianischen Synergismus vorgestellt. Da Gott nicht etwas, sondern sich selbst in der Heiligen Schrift erschließt, ist die Offenbarung ebenso Gnade wie ihr Verständnis, ohne daß darum das Bemühen des Menschen um die *purgatio* seines Herzens überflüssig würde, die aber wiederum, auch wenn sie den Menschen ganz und gar fordert, von Gottes Gnade ermöglicht wird<sup>73</sup>. Daß Gott sich offenbart, ist genauso Gnade, wie daß der Mensch die göttliche Wahrheit erkennt, indem er sie tut.

Augustinus vermag seinen Zuhörern diesen Zusammenhang eindringlich klarzumachen. „Was in der Lesung des Apostels dunkel zu sein scheint“, predigt er einmal, „habe ich euch, soweit es mir Gott gegeben hat, auseinandergelegt. Das übrige ist klar, es braucht keinen Erklärer, sondern einen Täter. Damit wir aber auch tun können, was wir gehört haben, laßt uns den bitten, ohne dessen Hilfe wir nichts Gutes zustandebringen; er hat doch selbst seinen Jüngern gesagt: „Ohne mich könnt ihr nichts tun“<sup>74</sup>. Wiederholt hält er seinen Gläubigen in der Predigt vor: Ihr habt das Evangelium mit Freude vernommen, ihr habt euch an meiner Predigt ergötzt, eure Neugier und euer Verlangen nach kunstvoller Rede sind befriedigt, nun handelt auch gemäß dem, was ihr verstanden habt! *Tu*

<sup>71</sup> *Ibid.* 2, 21 f. (39).

<sup>72</sup> *Ibid.* 2, 23 (39).

<sup>73</sup> RATZINGER 562.

<sup>74</sup> *Sermones Frangipane* 5, 6 (Miscellanea Agostiniana 1, 218 [Morin]); vgl. SCHNITZLER 73 f.



*laudas tractantem, ego quaero facientem*<sup>75</sup>! Die Schrift versteht, wer ihre Wahrheit tut. Das ist schwer und einfach zugleich.

## V.

Die Anfangsfrage lautete: Kann ein exegetischer Laie die Heilige Schrift mit Nutzen lesen, wenn bei fast zwangsläufig unzureichenden Kenntnissen in den modernen Bibelwissenschaften ein wissenschaftlich zutreffendes Verständnis des Schrifttextes fraglich ist? Augustinus antwortet auf diese Frage nicht direkt, aber seine Gedanken über die Schriftauslegung haben doch unverkennbar mit dem angesprochenen Problem zu tun. Dreierlei läßt sich seinen Überlegungen entnehmen:

1. Augustinus ist durchaus nicht der Meinung, Schriftstudium sei unnötig, *Schriftfrömmigkeit* ersetze biblisches Wissen. Vor allem diejenigen, die dem Volk Gottes das Wort Gottes auszulegen haben, müssen sich ernsthaft um ein wissenschaftliches Verständnis der Bibel bemühen, damit sie wirklich Gottes Wort und nicht sich selbst auslegen. Die Dunkelheiten der Schrift und ihre durch den zeitlichen, räumlichen und kulturgeschichtlichen Abstand bedingte Fremdheit müssen steter Anreiz zum Forschen sein. Ein guter Kommentar vermag durchaus den Reichtum der Bibel zu erschließen; er läßt Licht auf Einzelheiten fallen, bringt verborgene Facetten des Textes zum Leuchten und bewahrt die Schriftlesung vor Routine und Langeweile.

2. Augustinus ist jedoch nicht der Meinung, wissenschaftliche Erkenntnis bringe automatisch auch existentielles Verständnis hervor. Man kann über ein Buch der Heiligen Schrift viel wissen und doch nichts verstehen<sup>76</sup>. Worauf es ankommt, können Prediger und Kommentare letztlich nicht vermitteln. Sie können Anstöße geben, das Interesse wecken, Mißverständnisse beseitigen, das Suchen initiieren. Die Herzen öffnen und das Innere erleuchten muß Christus, der *magister interior*, der ein Verständnis schenkt, das die Liebe weckt und damit das Ziel erreicht, das alle Schriftauslegung zur Aufgabe hat: den Menschen zu einer größeren Gottes- und Nächstenliebe zu befähigen. Die Gefahr, daß eine

<sup>75</sup> *Sermo* 178, 7 (PL 38, 964).

<sup>76</sup> Ohne falsche Parallelen ziehen zu wollen, sei hingewiesen auf K. Barths Vorworte zu seinen Römerbriefkommentaren. Im Vorwort zur 1. Auflage (Der Römerbrief. 11. Abdruck der Bearbeitung von 1922 [Zürich 1976] V) (1929<sup>6</sup>) schreibt er: „Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht: sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist. Aber wenn ich wählen müßte zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu der letzteren greifen: sie hat das größere, tiefere, wichtigere Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zurüstung wertlos ist.“ Vgl. G. EBELING, Wort Gottes und Hermeneutik: Die neue Hermeneutik, hrsg. von J. M. ROBINSON u. J. B. COBB = Neuland in der Theologie 2 (Zürich — Stuttgart 1965) 114 f.

Schriftstelle intellektuell mißverstanden wird, bereitet Augustinus so lange keinen Kummer, wie der Gehorsam gegenüber der *regula fidei* Willkür in der Auslegung verhindert.

3. Daß Schriftverständnis eine Gabe ist, die den „Kleinen“ geschenkt wird, und sich als personale Selbsterschließung Gottes gnadenhaft ereignet, schließt die Mitwirkung des Menschen nicht aus. Allerdings ist es eine Mitwirkung, die nicht nur einen Berg von Bildung in Bewegung zu setzen sich bemüht, sondern vor allem auf eine Bewegung des Herzens zur *Metanoia* ausgerichtet ist. Nach philosophisch-neuplatonischer Tradition beginnt die Reinigung der verklebten Augen des Geistes, mit denen das Herz (das Innen) des Menschen sieht, durch Askese, d. h. durch Abkehr von der Welt des Sinnhaften und Konzentration auf die Wirklichkeit des Geistigen. Wichtiger noch als diese Vorbereitung ist die Demut gläubigen Gehorsams, der sich nicht hinter eigenen Lebensentwürfen verschanzt, sie vielmehr von der Schrift in Frage stellen und durch Gottes Wort korrigieren läßt, was letztlich keine theoretische Entscheidung bleibt, sondern sich als wirksam erweisen muß in einer Gottesliebe, die sich in Nächsten- und Feindesliebe übt.

Zieht man Augustins Überlegungen in die eingangs gestellten Fragen mit ein, ist dann der Weg zum Verständnis der Schrift leichter oder schwieriger geworden? Die Antwort kann nicht einfach ja oder nein lauten. Was uns die moderne Exegese an Schriftverständnis erschlossen hat, ist ebenfalls ein Geschenk Gottes, um das wir uns mit allen Kräften mühen müssen, damit wir uns seiner würdig erweisen. Daß die historisch-kritische Bibelwissenschaft dabei ist, alle Schätze der Schrift aufzudecken und ihre letzten Rätsel zu lösen, wird trotzdem niemand behaupten wollen. Die Ehrfurcht der Väter vor der prinzipiellen Unergründlichkeit der Heiligen Schrift und ihr Wissen um die geistliche Bedeutsamkeit jedes ihrer Worte für das Leben des Christen darf auch heute ein belebendes Element persönlicher Schriftfrömmigkeit bleiben<sup>77</sup>. Das Maß des Erkennens, das Gott schenkt, mag verschieden groß sein, doch eine große Scheibe ist nicht runder als eine kleine Münze<sup>78</sup>. D. h. nicht auf die Menge der Erkenntnis kommt es an, sondern auf das Verlangen des Suchenden<sup>79</sup>. Noch ist keinem gegeben zu fassen, „was kein Auge sah, kein Ohr vernahm, was in keines Menschen Herz aufstieg. Unser Leben hier besteht darin, daß wir in Sehnsucht eingeübt werden“<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Zur Schriftfrömmigkeit Augustins vgl. A. PENNA, *Lo studio della bibbia nella spiritualità di S. Agostino: Sanctus Augustinus. Vitae spiritalis Magister. Settimana internazionale di Spiritualità* 1 (Rom 1959) 147/68.

<sup>78</sup> *De doctrina christiana* 4, 99 (CSEL 80, 144, 23 GREEN).

<sup>79</sup> Vgl. *Tract. in Epist. Joh. ad Parthos* 3, 1 (PL 35, 1998).

<sup>80</sup> *Ibid.* 4, 6 (2009).

## Ehe und Glaube

Verschiedene gesetzgeberische Maßnahmen und juristische Praktiken der letzten Zeit im weltlichen wie im kirchlichen Bereich zeigen an, daß die Ehe als Institution in eine sich verschärfende Krise geraten ist. Man denke nur an das neue Scheidungsrecht; an Ehe- und Familiengründungsdarlehen, die der allgemeinen Unlust an der „generatio proles“ und an der Ehe überhaupt entgegenwirken sollen; und an die offensichtlich zügigeren und für die „Scheidungs“-willigen erfolgreicherem Abwicklungen von kirchlichen Nichtigkeitsverfahren. Diese Indizien gebieten eine Besinnung auf das Wesen der Ehe, zumal in ihrem spezifisch christlichen Verständnis. Dieses soll im folgenden in kritischer Auseinandersetzung mit einigen zentralen Einwänden gegen die christliche Ehe und gegen die Ehe überhaupt dargestellt werden.

Zu Beginn der positiven Entfaltung des Themas geht es in der Hauptsache darum, die doppelte Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen sowohl nach der Seite seiner Einsamkeit als auch nach der Seite seiner Endlichkeit herauszuarbeiten, um darauf aufbauend die Ehe als Besonderungsform einer menschlichen Gemeinschaft, mit einem Bezug auf das Unendliche, zu erweisen. Es wird die theologische, ekklesiale und christologische Dimension der Ehe herauszustellen sein. Daraus ergibt sich am Ende noch ein kurzer Hinweis auf die prinzipielle Unauflöslichkeit der Ehe sowie auf ihren primären Sinn und Zweck, der nicht eigentlich in der Familie, sondern vielmehr und zuerst im Gottesreich gesucht werden muß. Denn, genau genommen, bestimmt sich die christliche Ehe als Besonderungsform der Kirche, als Kleinstkirche oder, wie das Zweite Vatikanische Konzil sie kennzeichnete, als „Hauskirche“<sup>1</sup>.

### *Ehe und Glaube in der Krise*

Dem Ende der Ehe wurde und wird auf mannigfache Weise das Wort geredet. In dieser Hinsicht befindet sich die Ehe in bester Gesellschaft mit dem Glauben. Auch sein Ende wurde häufig schon angezeigt, einmal akzentuiert als „Selbstauflösung des christlichen Glaubens“<sup>2</sup>, ein andermal bloß noch als Kehrseite der

<sup>1</sup> Im Grunde hat die Dogmatische Konstitution über die Kirche (Art. 11) mit dem Begriff von der „Ecclesia domestica“ allerdings schon die aus der Ehe hervorgegangene Familie im Blick.

<sup>2</sup> G.-G. GRAU, Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Eine religionsphilosophische Studie über Kierkegaard, Frankfurt 1963.

„Zukunft des Unglaubens“<sup>3</sup>. Ankränkelnde Schwäche und zersetzende Kritik, so scheint es, trüben das gegenwärtige Verständnis von Glaube und Ehe nicht unwesentlich; eine Zukunftsperspektive, soweit überhaupt vorhanden, stimmt keineswegs optimistischer. Mit der dumpfen Wucht des Faktischen bestätigen Statistiken über Kirchenaustritte und Ehescheidungen diesen Trend. Die Tatsache, daß Glaube und Ehe sich gemeinsam und gleichzeitig solchen inneren Problemen und äußeren Angriffen stellen müssen, ist sicherlich darin begründet, daß die zur Diskussion stehende Institution der Ehe auch noch in ihrer säkularisierten, „standesamtlichen“ Gestalt im Grunde von ihrer christlichen Herkunft geprägt ist. Mit dem Schwinden des Glaubens als des Grundes gerät auch das darauf Gebaute, die Ehe, ins Wanken.

So sehr Ehe und Glaube in den Schwierigkeiten, denen sie sich aktuell ausgesetzt sehen, auch aufeinander verwiesen sind, so wenig haben sie eigentlich, in ihrem Wesen betrachtet, miteinander zu tun. Weder bedarf der Glaube der Ehe noch die Ehe des Glaubens. Es gab und gibt Ehen ohne das Ferment des christlichen Glaubens, allein deshalb sind sie keineswegs schlechter als Ehen unter Christen; und es gab und gibt Glauben auch ohne Ehen, wobei die Ehelosigkeit des Glaubenden gerade seine besondere, ihn auszeichnende Vollzugsform des Glaubens ausmacht. Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen“ erweist sich als besondere Gnade, als zeichenhafte Radikalisierung der eigenen Glaubensbereitschaft, die das „Schon-jetzt“ des Gottesreiches über das noch ausstehende „Noch-nicht“ setzt und schon jetzt sichtbar vorwegnimmt und ausschließlich dem lebt, was als künftig erwartet wird. Als künftig erwartet wird aber, was immer dazu gehören mag, keinesfalls die Ehe. „Denn bei der Auferstehung heiraten sie nicht und werden nicht geheiratet“ (Mt 22, 30).

Was also haben Ehe und Glaube, abgesehen von der Gemeinsamkeit ihrer gegenwärtigen Krise, miteinander zu tun? Sie haben nur sehr wenig bis gar nichts miteinander zu tun, sofern man die Ehe lediglich unbestimmt als irgendwie geartete Geschlechtsgemeinschaft begreift; sie haben aber sehr viel bis alles miteinander zu tun, sofern man die Ehe bestimmt als die Geschlechtsgemeinschaft zweier Glaubender versteht. Ehen unter Christen erhalten wegen der beide Partner gleicherweise durchwaltenden Grunddisposition ihres Lebens eine besondere Qualität. Sind sie auch nur zwei, so gilt doch auch und gerade ihnen in einer ihnen eigentümlichen Weise das Wort Jesu: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18, 20). Denn dann realisiert sich Kirche — als kleinstmögliche Einheit zwar, aber durchaus als volle Gestalt — in der Gemeinschaft der beiden Ehepartner. Die Differenz zu jeder anderen, ethisch noch so hochstehenden Ehe besteht darin, daß es sich im einen Fall um den ausdrücklichen Selbstvollzug von Kirche, ja um Selbstkonstitution der Kirche handelt — und im andern eben nicht.

---

<sup>3</sup> G. SZCZESNY, Die Zukunft des Unglaubens. Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtglaubenden, München 1965.

Die Ehe, als christliche Ehe bestimmt und verstanden, ist somit die kleinste mögliche Gemeinschaft, in der sich die Kirche in ihrem Vollsinn konkret repräsentiert wissen darf. Denn in der Realisierung dieser Gemeinschaft, die wesentlich als Glaubensgemeinschaft verstanden wird, legt sich die Kirche als Besonderung ihrer Vollgestalt aus. Wie jede wirkliche Glaubensgemeinschaft darf auch die Ehe sich gewiß sein, daß sie getragen, gehalten und verbunden ist durch den, auf den hin das Leben der sie konstituierenden Partner gegründet und ausgerichtet ist: Jesus Christus. Wie er die Mitte und das Sinnziel der Kirche im ganzen ist, so ist er auch die Mitte und das Sinnziel der Ehe, jedenfalls der Ehe unter Christen. So verstandene Ehe und Glaube gehören so eng zueinander wie Kirche und Glaube; beide sind ohne einander gar nicht denkbar: ohne Glauben gibt es keine wirkliche Kirche, und ohne Kirche keinen wirklichen Glauben. Keiner glaubt für sich allein. Glauben kann man nur gemeinschaftlich.

### *Dialektisches Weltverhalten des Glaubens in Kirche und Ehe*

Von diesem Verständnis der Ehe als Kirche fallen der Ehe auch Größe und Elend der Kirche zu. Bedenkt man nur die Bestimmung der Kirche als Ur-Sakrament oder als Corpus Christi mysticum, so ergibt sich von da aus die Sakramentalität der Ehe von selbst. Aber auch das Elend der Kirche spiegelt sich in der Ehe wider, angefangen von der Trägheit, der Schwäche des eigenen Glaubens und dem Zweifel an ihm bis hin zum Bewußtsein der prinzipiellen Vorläufigkeit des eigenen Tuns. Wie die Kirche kann auch die Ehe als Glaubensgemeinschaft nie einfach sich selbst zu behaupten suchen, sondern beide müssen bereit sein, sich auf das Größere in ihnen selbst zu übersteigen: auf das Reich Gottes hin, oder, was ja dasselbe, personaler ausgedrückt, ist: auf Jesus Christus hin.

Auch die Ehe ist deshalb eingespannt in die Dialektik christlichen Weltverhaltens überhaupt, welches das Sosein dieser Weltgestalt negiert und das von Jesus angesagte, mit ihm angebrochene und uns von Gott her zukommende Gottesreich auch durch eigenes Zutun zu verwirklichen sucht, ohne dabei das Bewußtsein zu verlieren, daß wir zwar zur Mitarbeit am Gottesreich aufgerufen sind, dieses aber, allein auf uns gestellt, weder leisten können noch leisten müssen. In das „Grau in Grau“ des Alltags von Kirche und Ehe soll das Licht, das vom heraufkommenden Tag des Gottesreiches ausgeht, hineinstrahlen und so Zeugnis geben vom Unverbrüchlichen und Ewigen. Und dennoch sind Kirche und Ehe Gestalten, die der Vergänglichkeit preisgegeben sind und zurückzutreten haben, um dem Platz zu machen, was sich in ihnen bereits zeigen soll.

Vielleicht tritt die Dialektik des christlichen Weltverhaltens nirgendwo deutlicher und unbestechlicher, massiver und widersprüchlicher hervor als in der Ehe und ihrem christlichen Verständnis. Ihre wesentlichen Merkmale, die Unauflöslichkeit und die Ausschließlichkeit des Zusammenseins der beiden Partner, gelten



zwar unbedingt, aber doch nur auf Zeit. Nochmals: „... bei der Auferstehung heiraten sie nicht und werden sie nicht geheiratet.“ Entsprechend wird, wenn auch ziemlich unerwartet, so doch mit vollem Recht, mitten im Ritus denen, die sich gerade anschicken, ein gemeinsames Leben zu beginnen, das Ende ihrer Gemeinsamkeit, die Scheidung, in Erinnerung gerufen: „... bis der Tod euch scheidet.“ Wohl wird die Dauer der Ehe auf die gesamte Lebenszeit hin ausgelegt, aber sie ist gerade dadurch doch immer nur „Ehe auf Zeit“, für den Zeitraum nämlich, der begrenzt wird vom Tod des einen Partners. Die Ehe ist also die unbedingte, unauflösliche und ausschließliche Bindung der beiden Partner für den gemeinsam erlebten Ausschnitt der Weltzeit. Unbedingtheit und Vergänglichkeit treffen in der Ehe zusammen wie Feuer und Wasser. Weltverweilen und Weltüberwindung, Sehnsucht nach dem Ewigen und Anspruch des Alltags, Sorge für das tagtäglich Aufgegebene und Ausgriff nach dem Kommenden, adventliche Hoffnung und weltliche Fakten widerstreiten einander in der Ehe bis an ihr Ende. Dieser spannungsgeladene Widerspruch macht sie, nur vom Menschen her betrachtet, zu einer Zumutung, ja Unmöglichkeit.

Soll man, wenn die Sache so steht, überhaupt noch heiraten? Kann man sich wirklich zutrauen, diesem unbedingten Anspruch der Ehe, zumal er zugleich mit dem Siegel der Endlichkeit und Vergänglichkeit belastet zu sein scheint, gerecht zu werden? Ist es da nicht vielleicht einfacher und ehrlicher, ehelos zu bleiben, engagiert zölibatär oder auch bloß launenhaft junggesellig; sich offenzuhalten für je neu aufbrechende und in und mit der Zeit wieder endende Begegnungen; und überhaupt alles weniger dramatisch, weniger verbindlich und doch um Himmels willen nie endgültig zu nehmen? Es sind dies die Fragen der Jünger Jesu, nicht unsere nur. Genau genommen sind es aber weniger Fragen, die, offen gestellt, primär auf eine Antwort aus sind; vielmehr sind es Entgegnungen gegen die Ehe, gegen ihren sittlichen Ernst und ihre Verbindlichkeit, damals wie heute.

Im Gang des bisherigen Gedankens scheint ein Punkt erreicht zu sein, an dem innezuhalten ist, um nach den Möglichkeiten für die Ehe aus der Sicht des Menschen, seinen Interessen, Bedürfnissen und Bedingungen zu fragen. Dabei fällt vor allem auf, daß die ausschließliche und unauflösliche Ehe zwischen nur einem Mann und nur einer Frau noch nie eine Selbstverständlichkeit war und selten genug ein wirkliches Ideal, wie es wohl dem Hohenlied zugrunde liegen mag. Es soll nur an die Geschichte Israels — gleichsam als ein Beispiel für die gesamte Menschheitsgeschichte, so divergent sie sich im einzelnen auch darstellen mag — erinnert werden.

### *Patriarchalische Gesellschaft und Emanzipation*

Dem Judentum blieb die Einehe auf weite Strecken eine lediglich äußerlich bedingte Verlegenheitslösung; es gab, wie immer, nur eine begrenzte Anzahl

Frauen, und mehr als eine konnten sich die wenigsten leisten. Moses und Abraham, die Gründergestalten des Judentums, hatten jedoch wie die anderen Erzväter mehrere Frauen, „und das Volk, die Verwandten voran, begann erst zu murren, als er auch eine Negerin zum Weibe nahm“<sup>4</sup>. Selbstherrlich wie es der nomadischen Gesellschaftsordnung entsprach, verfügten die Patriarchen und ihre männlichen Zeitgenossen über die Frauen wie über Sachwerte. Der Vater bestimmte das gesellschaftliche Leben, er versorgte und beschützte die Familie, er suchte und kaufte die Braut für den Sohn, er befand und entschied über den Bestand der Großfamilie, über sein eigenes Fortleben in den Kindern und Enkeln. Die Frau war im wesentlichen nichts mehr als Mittel zu diesem Zweck. Die Pflichten, versteht sich, lagen allein bei ihr; die Rechte hingegen beim Mann, wo denn sonst? Die Frau war weitestgehend recht- und schutzlos. Nur der Mann konnte die Scheidung aussprechen, die Frau erhielt lediglich den Scheidebrief, eine Art Freistellungsurkunde, die eine neue Ehe für sie ermöglichen sollte. Ihre Existenzsicherung lag in der Rückkehr in den elterlichen Familienverband. Die Scheidungsgründe flachten ab vom Ehebruch über Unverträglichkeit bis zum bloßen Mißfallen, zur versalzenen Suppe. Willkürlich waren die Scheidungsgründe disponibel, die Ehen daher jederzeit auflösbar — „der Herzenshärte wegen“, wie Jesus der mosaischen Praxis Verständnis abzugewinnen sucht, nicht ohne sogleich seine Kritik daran anzuschließen: „Ursprünglich aber war es nicht so“ (Mt 19, 8).

Indessen, heute ist es wieder so oder — immer noch so, nur nicht mehr so patriarchalisch-einseitig, sondern emanzipiert-beidseitig. Was dem Mann immer schon recht war, ist der Frau heute billig. Die Aufhebung der patriarchalischen Willkür hat die Chancen der Ehe nicht im mindesten verbessert, im Gegenteil. Die ansonsten längst notwendig gewordene Emanzipation<sup>5</sup> der Frau macht die Ehe nunmehr auch von ihrer Seite her angreifbar. Im übrigen hat sich an der gegenseitigen Behandlung der Ehepartner im Vergleich mit der Patriarchenzeit wenig geändert. Manche gehen mit dem Ehepartner um wie andere nur mit Sachgütern: sie heiraten und lassen sich scheiden, wie jene ein Auto erwerben und

<sup>4</sup> M. HORKHEIMER, Die Zukunft der Ehe, in: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt 1967, 288—301, 288.

<sup>5</sup> Auf den möglichen Fehlschlag der Emanzipationsbewegung, in deren Folge sich statt der erstrebten Freiheit deren Gegenteil unter der Gestalt der Atomisierung und Funktionalisierung des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens einstellt, hat nachdrücklich Max Horkheimer in einer Tagebuchnotiz von 1956 hingewiesen: „Die ‚Gleichberechtigung von Mann und Frau‘, das paßt den Herren von heute ausgezeichnet in den Kram. Das bedeutet nämlich, daß die Konkurrenz, die ‚human relations‘, kurz die Entfremdung, auch in der sogenannten gesellschaftlichen Zelle noch die Menschen gegeneinander isolieren, daß es keine verwirklichte mikroskopische Utopie, keine verschworene Gemeinschaft, auch nicht im kleinsten mehr geben kann...“ (Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung, hrsg. von W. BREDE, Frankfurt 1974, 36). Und in der Familie verkommt nach Horkheimer die ursprüngliche Liebesbeziehung der Mutter zum Kind zu einem „Bestandteil pädagogischer Hygiene“ (Autorität und Familie in der Gegenwart, in: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, 269—287, 277).

veräußern, weil es alt und schadensanfällig geworden ist oder ganz einfach nicht mehr gefällt. Um im Bild zu bleiben: kaum mehr als mit ihrem Auto fühlen sie sich mit ihrem Partner „verheiratet“. Man heiratet zwar, durchaus auch kirchlich, weil es so der Brauch ist und schön obendrein, aber so ernst nimmt man es nicht immer. Man kennt diese Verhältnisse ja, nicht mehr nur von den Filmsternen und den „Persönlichkeiten“ des „öffentlichen Lebens“, sondern auch von den Nachbarn, Freunden und Verwandten.

### *Desinteresse am Einzelnen*

Eine Menge von Faktoren beeinträchtigen außerdem die Chance für ein Gelingen der Ehe: der Trend zur isolierten Kleinstfamilie, die nun sämtliche Probleme ohne Hilfe von außen und ohne Ventil nach außen, allein auf sich selbst gestellt, mit und in sich selbst ausmachen muß; die berufliche Beanspruchung der Frau, die sie über ihre Kräfte belastet und ihr den Blick für die Aufgaben in Ehe und Familie verstellen; die berufliche und gesellschaftliche Mobilität<sup>6</sup> überhaupt, weshalb „man“ heutzutage häufig lieber vom augenblicklichen Job als vom Beruf, eher vom derzeitigen Wohnort als von der Heimat zu sprechen geneigt ist. Die sich immer wieder ändernden äußeren Lebensbedingungen setzen eine enorme Bereitschaft und Fähigkeit voraus, sich jeweils neu, auch im Hinblick auf den Partner, darauf einzulassen. Dabei muß als Widerspruch empfunden werden, daß, was die äußere Situation anlangt, Treue weniger gefragt ist als Flexibilität und Anpassungsfähigkeit an neue berufliche und gesellschaftliche Aufgaben.

Gefährlicher und destruktiver freilich als alle genannten Momente wirkt sich der Sinnlosigkeitsverdacht, in den das Dasein insgesamt geraten ist, und verbunden damit die Selbstpreisgabe des Einzelnen<sup>7</sup> für die Ehe aus. Der Einzelne, die Persönlichkeit, so scheint es, ist eine Kategorie der Vergangenheit. Wie aber soll, wo der Einzelne nicht mehr gefragt und gewollt ist, ausgerechnet das Miteinander zweier solcher Einzeller von Interesse sein? Wie soll der Einzelne, wenn er am Ende sich selbst nicht mehr achtet, nicht einmal sieht vielleicht, den Andern, auch seinen Ehepartner, respektieren? Wie soll, wo alles, einschließlich des Einzelnen, in Fluß ist, die Ehe der ruhende und beruhigende Pol sein und Halt geben in den

---

<sup>6</sup> Dazu F. BÖCKLE, Seelsorge der Gatten aneinander, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Band IV, Freiburg 1969, 46; W. KASPER, Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 1977, 74.

<sup>7</sup> Dazu außer den oben erwähnten Arbeiten Max Horkheimers seine Tagebuchnotizen: 29, 146, 171, 199. Den Gegensatz zur Kierkegaardschen religiösen Leitkategorie des Einzelnen beschrieb indessen schon Martin Heidegger (Sein und Zeit, Gesamtausgabe, Bd. II, Frankfurt 1977, §§ 25–27, 35–38) mit seiner Analyse des nivellierenden „Man“. Als „Man“ ist „jeder Andere wie der Andere... In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur“ (§ 27, 169).

Gezeiten des Daseins? Eine Unmöglichkeit also die Ehe, und gerade heute, so will es scheinen.

Gegen diese Sicht der real vorhandenen gesellschaftlichen Verhältnisse und Bedingungen erhebt sich schwächlich die Sehnsucht nach Liebe und Treue, nach Angenommenwerden und Sichverschenkendürfen, nach Verstehen und Verstandenwerden, gespeist von der Erinnerung vergangener Sehnsüchte, wie sie sich artikulierten in „Orpheus und Eurydike“, „Romeo und Julia“, Don Rodrigo und Doña Proëza in Claudels „Seidener Schuh“ bis hin zu den Erzeugnissen heutiger Schlagerindustrie, die der Sehnsucht wie ihrer Erfüllung unisono Ausdruck verleihen: „Wir wollen niemals auseinandergehen“ ... und dabei nur verraten, daß sie an einer Sehnsucht hängen, der die Realität widerspricht. Der Tanz „in den Himmel hinein“ endet noch immer auf Erden, wenn diese nicht gar zur Hölle wird. Was nicht mehr verwunderlich ist, wenn, wie ein anderer Schlager bekennt, einer lediglich „verliebt in die Liebe“ ist und gleichsam zufällig nur „vielleicht auch in dich“.

### *Modell Stirner: Der „Einzig“*

Die Wurzel der Misere ist der Mangel an auch nur einer Spur des pascalschen Selbstbewußtseins, daß das „moi haïssable“ (Pensées, § 455) sein könnte. Der Mangel der Distanz zu sich selbst bedingt das gänzliche Ausbleiben eines Selbstverhältnisses und eines — auch kritischen — Selbstverständnisses. Seine Stelle besetzt die Platitüde der trostlosen und ganz und gar anspruchslosen Faktizität des individuellen und gesellschaftlichen Daseins. Ohne Perspektiven und Hoffnungen rächt sich der solipsistisch degenerierte Einzelne an der an ihm als Menschen nicht interessierten Gesellschaft, indem er sich selbst als absolut, und das heißt als alles und nichts zugleich, setzt. Dieser autistische Einzelne, Stirners „Einzig“, ist die eigentliche Bedrohung der Ehe wie jeder Gemeinschaft und jeder Bindung, die über zweckhaft orientierte Interessen hinausgehen. Die bereits angesprochenen gesellschaftlichen Verhältnisse kommen nicht eigentlich verursachend, sondern eher auslösend und verschärfend hinzu. Höhere Lebenserwartung, Emanzipation der Frau und gesellschaftliche Mobilität können der Ehe als solcher doch kaum abträglich sein. Längere Dauer, mehr Freiheit und Verantwortlichkeit, größere Festigkeit sollte man deshalb für die Ehe erwarten dürfen; doch das Gegenteil ist der Fall. Der Egoismus kann sich, vom gesellschaftlichen Trend begünstigt, ungenierter ausleben als je zuvor.

Max Stirners abstruse, hemmungslos egoistische Ideologie „Der Einzige und sein Eigentum“ (von 1844) findet seine Bestätigung im Verhalten zumindest eines beträchtlichen Teils der Menschen dieser Tage. „Sagte Ich erst, Ich liebe die Welt, so setze ich jetzt ebenso hinzu: Ich liebe sie nicht, denn Ich vernichte sie, wie Ich Mich vernichte: *Ich löse sie auf*. Ich beschränke Mich nicht auf Eine



Empfindung für die Menschen, sondern gebe allen, deren ich fähig bin, freien Spielraum. Wie sollte Ich's nicht in aller Grellheit auszusprechen wagen? Ja, *Ich benutze* die Welt und die Menschen! Dabei kann Ich Mich jedem Eindruck offen erhalten, ohne von einem derselben Mir selber entrissen zu werden. Ich kann lieben, mit voller Seele lieben und die verzehrendste Glut der Leidenschaft in meinem Herzen brennen lassen, ohne den Geliebten für etwas anderes zu nehmen, als für die *Nahrung* meiner Leidenschaft, an der sie immer von Neuem sich erfrischt. All meine Sorge um ihn gilt nur dem *Gegenstande meiner Liebe*, nur ihm, den meine Liebe *braucht*, nur ihm, dem „Heißgeliebten“. Wie gleichgültig wäre er Mir ohne diese — meine Liebe! Nur meine Liebe speise Ich mit ihm, dazu nur *benutze* Ich ihn: Ich *genieße* ihn.“ Verallgemeinernd fährt Stirner an dieser Stelle fort: „Ich singe, weil — Ich ein Sänger bin. Euch aber *gebrauche* Ich dazu, weil Ich — Ohren brauche“.

Diese Daseinsinterpretation Stirners ist in der Tat nichts anderes als die konsequente Ideologie des Egoisten und seiner Privatinteressen. Jeder ist sich selbst der „Einzig“, und so viel er nur kann, nimmt er sich zu eigen. Der Mitmensch als solcher wird überhaupt nicht wahrgenommen. Er kommt nur vor als Konkurrent, sei es in der Weise des Stärkeren, sofern er mich bedroht und ich mich ihm zu entziehen suche, sei es in der Weise des Schwächeren, sofern ich über ihn zu dominieren vermag, um ihn in meine Dienste zu stellen. Ich kann ihn dann unverblümt beherrschen — oder auch dem Schein nach lieben, in jedem Fall aber konsumieren wie eine Ware oder ein Genußmittel; denn nicht als Mensch oder Mitmensch, sondern ausschließlich als mein mögliches Eigentum ist er für mich interessant: Menschsein als „Kannibalismus“. Übrigens sah sich auch schon Paulus genötigt, auf recht drastische Weise an seine Galater zu schreiben: „Wenn ihr euch freilich einander beißt und freßt, dann seht zu, daß ihr nicht voneinander aufgefressen werdet“ (5, 15). Der „Einzig“, als den sich jeder ausgeben mag, reduziert die gesamte Wirklichkeit auf nichts als sich selbst. Konkret ist für ihn nur er, und alles andere ist sein mögliches Eigentum. Sonst nichts. Konsequenter überschreibt Stirner seine Schrift in der Perversion der Anfangszeile des alten protestantischen Kirchenliedes „Ich hab' mein' Sach' Gott heimgestellt“ mit dem Motto „Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt“.

Wir werden uns wohl kaum Hans G. Helms anschließen können, der im Nachwort zu der von ihm besorgten Ausgabe der Stirnerschen Schrift (1968) die Auffassung vertritt, man müsse „Stirners Ideologie als Prototyp des hier und jetzt in der BRD herrschenden Bewußtseinszustandes“ (270) verstehen<sup>9</sup>. Man liefe aber

<sup>9</sup> Ausgewählt und hrsg. von H. G. HELMS, München 1968, 179 f.

<sup>9</sup> Dennoch darf nicht übersehen werden, daß auch Karl Löwith im Anschluß an „Die Deutsche Ideologie“ von Karl Marx die Meinung vertritt, daß die soziale Wahrheit des Stirnerschen „Einzig“ „das dekadente Bürgertum“ sei. Stirner sei, „soziologisch betrachtet, der radikalste Ideologe der bürgerlichen Gesellschaft, die als solche eine Gesellschaft von ‚vereinzelt Einzelnen‘ ist“ (Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1964, 268 f.).



gegen Windmühlen, sollte oder wollte man das zumindest partielle Vorhandensein solchen Solipsismus übersehen. Je manifestester ein Protest gegen solche Tatsachen sich auf die Erfahrung gegenteiliger Tatsachen begründen kann, um so besser für uns alle. Und so ist zu hoffen, daß dieser Exkurs Stirner, der dem Thema Ehe und Glaube konträr zuwiderläuft, nicht so sehr dazu dient, eine überzeugende Theorie für unsere vielleicht allzu vielen einschlägigen Erfahrungen abzugeben; vielmehr sollte er im Rahmen dieser Überlegungen die Konsequenz andeuten, die sich aus dem Versuch absoluter Selbstbegründung und absoluter Bindungslosigkeit ergibt: eine nihilistische Existenz, als „Einzig“ oder, was auf dasselbe hinausläuft, als Nichts.

### Modell Feuerbach: „Ich und Du“

Angetreten war dieses Denken, als dessen kleinbürgerlich-nihilistischer Schlußpunkt sich Stirner erweist, innerhalb der „Hegelschen Linken“ mit dem zentralen Programm der Religionskritik. Nach Ludwig Feuerbachs Konzeption im „Wesen des Christentums“ (von 1841) sollte der Glaube an Gott auf sein vermeintliches Wesen, den Glauben an die Menschheit, zurückgeführt werden. Feuerbach hatte einen ersten Reduktionsschritt vollzogen, von Gott zum Gattungswesen Menschheit, und damit eine Richtung angezeigt, die Stirner in einer zweiten, nunmehr absoluten Reduktion auf die Platitude des konkret existierenden Einzelnen, der sich selbst an die Stelle Gottes setzt, bis zu Ende gegangen ist. Zwar suchte auch Feuerbach das Bewußtsein von Gott aufzulösen; aber er wußte noch um die Bindungsfähigkeit und -notwendigkeit des Einzelnen, um seine Endlichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit. Gegen Ende seiner „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (von 1843) schreibt er in zwei Fragmenten: „Der einzelne Mensch *für sich* hat das Wesen des Menschen *weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen*. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* enthalten — . . .“ (§ 59). „*Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit*. Der Mensch *für sich* ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch *mit* Mensch — die *Einheit von Ich und Du ist Gott*“ — soll heißen: das wirkliche Gattungswesen Menschheit (§ 60).

An der Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen wird alle stirnersche Ideologie und Praxis zuschanden. Aber auch die von Feuerbach entworfene Dialogik bleibt die Begründung schuldig, woher zwei Ergänzungsbedürftige die Kraft und Energie nehmen sollen, in ihrer aktuellen Begegnung oder dauerhaften Bezogenheit allein sich als Ganze und Befriedete zu konstituieren. Wird in der Begegnung von Ich und Du tatsächlich die Endlichkeit der beiden Begegnenden zur Seligkeit und Unendlichkeit überstiegen, so daß eine weitere Ergänzungsbedürftigkeit sich nicht erneut zu Wort melden müßte?

Es scheint durchaus die Illusion bedürfnisloser Ganzheit in der menschlichen Beziehung, zumal in der Begegnung der Gatten, zu geben. „Die beiden Gatten, im Leibe vereint, um nur noch eine Seele zu sein, in der Seele vereint, um nur noch ein Leib zu sein, scheinen ihr Eins und Alles gefunden zu haben . . . Ist dies der Vollbesitz, ist es die äußere Grenze, wo der Aufschwung des Wollen haltmacht? Sicher nicht. Zwei Wesen sind nur noch eins, und gerade wenn sie eines sind, werden sie drei . . . Die Dauer, nach der sich die Liebe sehnte, die unauflösliche, unvergängliche Einheit, sie findet sich nun im Kind . . . Ein Drittes tritt auf den Plan, wie als Ersatz für den mißlungenen Versuch, Einheit zu schaffen . . . Sie sind nun viele: das ist ihr Reichtum; sie sind viele: das ist ihre Armut, sie sind nicht mehr Eines<sup>10</sup>“. Aber die bleibende Ergänzungsbedürftigkeit der Menschen auch in ihrer intimsten Gemeinschaft wird doch nicht erst und nur durch das Kind, gleichsam durch die List biologischer Gesetzmäßigkeit, aufgesprengt und desillusioniert. Vielmehr ist die Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen ein prinzipiell geistiges Phänomen, das vor allem im Zusammenhang mit seiner Endlichkeit gesehen werden muß. Die Verbindung von Endlichem mit Endlichem lindert wohl entscheidend die Erfahrung der eigenen Einsamkeit, bringt aber doch nicht schon als solche und von sich aus Unendlichkeit — oder gar Gott, wie Feuerbach enthusiastisch verkündet, hervor.

### *Doppelte Ergänzungsbedürftigkeit*

Offenbar gibt es eine doppelte Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen, die Einsamkeit *und* die Endlichkeit, die zwar auch Feuerbach schon nannte, aber nicht hinreichend, ja überhaupt nicht differenzierte. Dem doppelten Mangel entsprechend, an dem der Einzelne leidet, gibt es auch zwei Weisen möglicher Erfüllungen. Die Einsamkeit wird aufgehoben durch die Zweisamkeit oder Gemeinschaftlichkeit überhaupt, die Endlichkeit aber nur durch die Unendlichkeit selbst. So entspricht dem menschlichen Ich in seiner Einsamkeit das menschliche Du oder eine menschliche Gemeinschaft; dem menschlichen Ich in seiner Endlichkeit, Bedingtheit und Kontingenz entspricht allein das unendliche, unbedingte und absolute Du: Gott. Der Mensch braucht den Menschen; denn Gott ist keineswegs der dem Menschen adäquat entsprechende Lebenspartner. Aber der Mensch braucht auch Gott und seine Hilfe; denn die Hilfe des Mitmenschen trägt ihn nicht im mindesten über seine, über beider Endlichkeit hinaus. Sofern jeder Einzelne sich in der Tiefe seiner Existenz als von Gott gesetzt und auf ihn hin bezogen weiß — „Das wahre Du des Ich ist Gott“, sagt Ferdinand Ebner<sup>11</sup> —,

<sup>10</sup> M. BLONDEL, *L'Action* (von 1893), Paris 1950, 257 f.

<sup>11</sup> Wort und Liebe, hrsg. von H. JONE, Regensburg 1935, 116. Dazu TH. STEINBÜCHEL, *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz* erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung, Regensburg 1936.

erfährt er sich mit seinen Mitmenschen in derselben Grundbefindlichkeit, sieht er sich verwiesen in eine Koexistenz- und Koessenzeinheit mit der Menschheit insgesamt. „Weil wir in uns kein wahrhaftes ‚esse completum‘ sind, eben deshalb weist unsere geistige Natur einen universalen Komplementärcharakter auf, der uns mit allen uns gleich gearteten Geistwesen nach dem auf die Suche gehen heißt, was uns in uns selbst an unserer geistigen Einheit in materialer Hinsicht noch fehlt<sup>12</sup>.“ Somit „bedürfen die endlichen Geister wegen ihres ergänzungsbedürftigen Wesens dieses ewigen Zentrals, da ohne seine einheitstiftende Kraft der ganze endliche Geisterstaat in eine ohnmächtige und haltlose Vielheit auseinanderbrechen und zerstäuben müßte<sup>13</sup>“.

In dieser menschlichen Ergänzungsbedürftigkeit ist also die Bedingung der Möglichkeit auch für die Ehe zu sehen. Keineswegs ergibt sich daraus jedoch die Notwendigkeit der Ehe als Heilmittel für die bedürfnislose, befriedete Ganzheit des Menschen. Denn dies kann die Ehe, so sehr dies dialogisches Denken intendieren mag, nun einmal nicht leisten. Wohl aber kann die Ehe, die die Einsamkeit überwinden hilft, was als solches schon reichlich genug ist, überdies exemplarisches Zeichen sein für die Koexistenz- und Koessenzeinheit der gesamten Menschheit. Ist sie doch die kleinste mögliche Besonderungsform menschlicher Gemeinschaft.

#### *Die Schöpfungsordnung der Ehe (Gen 2, 18—24; Mt 19, 4—6 par)*

Der ältere der beiden biblischen Schöpfungsberichte spiegelt dieses Wissen des Menschen um seine Einsamkeit und das Problem der Notwendigkeit und Bestimmtheit seiner Korrespondenz als uralte Menschheitserfahrung wider. Nachdem von der Erschaffung des Menschen und seiner Einsetzung in den Garten in Eden berichtet worden ist, heißt es: „Dann sprach Gott: ‚Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht‘“ (2, 18). Doch Gott macht sich nicht daran, dem einsamen, sich verlassen und verloren fühlenden Menschen, dem korrespondenzlosen Adam, seine Eva zu schaffen und beizugesellen. Davon ist zunächst einmal überhaupt nicht die Rede. Noch tritt Eva nicht auf die Bühne der Welt, gerade so, als wüßte Gott nicht, was dem Menschen wirklich entspreche, oder als wolle er davon nichts wissen und als versuche er, den Blick des Menschen auf anderes zu lenken. Auf Anhieb schafft Gott Eva nicht. Die ersten Angebote Gottes an den Menschen — „alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels“ (Gen 2, 19) — macht jener sich wohl zu eigen, indem er

<sup>12</sup> P. WUST, Die Dialektik des Geistes (von 1928), in: Gesammelte Werke, Bd. III/2, Münster 1964, 53.

<sup>13</sup> Ders., 57.

sie mit Namen benennt, nach denen sie heißen sollten; aber eine echte Hilfe sind sie ihm nicht. Trotz der aneignenden, nachschaffenden Namensgebung bleiben sie, die vorzüglichen Repräsentanten der Natur, an der der Mensch ja selber teilhat, indem er deren Höchstfall darstellt, ihm merkwürdig fremd und nichtssagend. Die Natur entspricht dem Menschen nicht, weil sie überhaupt nicht spricht. Deshalb darf man auch heute, wo Versöhnung mit der Natur wahrhaft nottut, von solcher Versöhnung nicht allzu viel erwarten. Ein gebrochenes Verhältnis zur Natur, ihrer Stummheit wegen, hatte der Mensch wohl schon immer; seiner Geistigkeit konnte sie nicht korrespondieren.

Aber auch Gott scheint nicht der dem Menschen unmittelbar entsprechende Lebenspartner zu sein. Diese Erwägung zieht der Bericht nicht einmal in Betracht. Offenbar wurde Gott von den Menschen als zu übermächtig erfahren, als daß sie den Einzelnen als möglichen Partner Gottes hätten verstehen können. Was dem Menschen Partnerschaft eröffnen konnte, war die gleichrangige Wiederholung seiner selbst. Erst als der Mann der Frau, d. h. zunächst der Mensch dem Menschen, begegnet, erfährt er sich geholfen, angenommen und verstanden. Jetzt erst erblickt er im Andern, im Mitmenschen, sich selbst in der Gestalt der Andersheit und findet in ihm den hilfreichen, ihn verstehenden Partner, dessen er so sehr bedarf und der allein imstande zu sein scheint, ihn in seiner Daseinsnot zu trösten — die Hilfe zu sein, die ihm entspricht. Jetzt kann er ausrufen: „Das ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ (2, 23)! Das aber heißt: der Mensch versteht im Grunde nur sich selber im Geschenk der Begegnung mit seinesgleichen in der Gestalt der Andersheit; denn in ihr wird ihm gegeben, was ihm wirklich entspricht, was, diesem Bericht zufolge, von ihm selber genommen wurde und ihm seither fehlte. „Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden zu einem Fleisch“ (2, 24). Sie werden es, weil sie es immer schon waren; und sie sollen es werden, weil sie getrennt ohne adäquate Korrespondenz und einsam bleiben.

Dem zweiten Schöpfungsbericht geht es in seiner zentralen Aussage zugleich um eine ätiologische Erklärung der starken gegenseitigen Anziehung der Geschlechter, die in der Beziehung von Mann und Frau eine neue Einheit hervorbringt, hinter der frühere familiäre Bindungen zurücktreten. So anschaulich diese Einheit mit der Bedingung ihrer Möglichkeit, der Art und Weise der Erschaffung des Lebenspartners, hier vor Augen geführt wird, kann daraus aber keinesfalls gefolgert werden, daß Mann und Frau allein, also jeder Einzelne für sich gleichsam nur „ein halber Mensch“ wäre. Vielmehr soll hier gesagt sein, daß die Fülle der Menschengattung sich nach den beiden Geschlechtern hin differenziere, die ihrerseits aus ihrer Verschiedenheit heraus zur Einheit dränge. Für unseren Gedankengang genügt es somit festzuhalten, daß gemäß der Lehre des zweiten Schöpfungsberichts die Überwindung der Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen nach der Seite der Einsamkeit hin eindeutig in der mitmenschlichen Beziehung in der Weise der Begegnung von Mann und Frau gesehen wird.



Damit ist die Schöpfungsordnung der Ehe wenigstens grundsätzlich angedeutet, wenn auch nicht juridisch greifbar ausformuliert. Indem Jesus diese alttestamentliche Stelle (Gen 2, 24) im Gespräch mit den Pharisäern zitiert, interpretiert er sie zugleich und fügt hinzu: „Also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen“ (Mt 19, 6). Diese Folgerung Jesu, die für sich beansprucht zu sagen, wie es „ursprünglich“ um die Ehe (vgl. 19, 8) stand, geht freilich weit über das in Gen 2, 24 Ausgesagte hinaus. Zum einen behauptet sie, daß die eheliche Einheit von Gott selbst gestiftet sei, zum andern leitet sie daraus ihre Unauflöslichkeit ab. Da die ursprüngliche Schöpfungsordnung, die Gen 2, 24 nicht explizit zur Sprache gebracht hatte, von Jesus jedoch erneut vorgetragen und ins rechte Licht gestellt wird, ist diesem mattsäischen Bericht zu entnehmen, daß jede eheliche Gemeinschaft als unmittelbar gottgewollt zu gelten hat. Man kann in dieser Hinsicht, also aus der Sicht der Schöpfungsordnung, von einer eigentlichen theologischen Dimension jeder Ehe sprechen<sup>14</sup>.

### *Unendliche Bedeutsamkeit des endlichen Partners*

Die Unauflöslichkeit der Ehe kann nun nicht allein formal-autoritativ mit dem Hinweis auf den Schöpferwillen Gottes begründet werden. Sie verlangt von der materialen Seite her eine Ergänzung, die den Sinn und Zweck der Ehe auch für den Menschen einsichtig werden läßt. Aus dieser vom Standpunkt des Menschen sich ergebenden Sicht scheint die Ehe aber nur möglich zu sein, wenn die Verbundenheit zweier Menschen — zumindest potentiell und intentional — so innig und tief ist, daß sie sich gegenseitig in all ihrer Endlichkeit, ihren Mängeln und Fehlern, ein Leben lang unendliche Bedeutsamkeit zuzusprechen vermögen und ihre alltäglichen Gemeinsamkeiten vor diesem Anspruch der Unendlichkeit zu bestehen versuchen. Der Sinn und grundlegende Zweck der Ehe ist ja vornehmlich nichts anderes als gegenseitige Hilfe und, diese ermöglichend, radikale Offenheit auf den andern hin; er setzt den nie ganz abgeschlossenen Versuch voraus, seine eigene Individualität aufzubrechen und aufbrechen zu lassen bzw. die Aufgebrochenheit, ja Ergänzungsbedürftigkeit seines Selbst zu begreifen und zu akzeptieren, um sich mit dem andern zu teilen und zu füllen, in wechselseitiger Teilgabe und Teilnahme, in grenzenloser Partnerschaft. Die Ehe verlangt nach der Bereitschaft zur echten, ausschließlichen und dauerhaften Lebensgemeinschaft und damit auch zur Preisgabe lang erprobter Bindungen und liebgewordener Gewöhnungen. Und die Bereitschaft auch, fortan das Zentrum der Lebensinteressen nicht mehr in einem selbst, sondern im Zwischenfeld zwischen den Partnern zu sehen. Die Einzelinteressen der Partner, die ja auch sie selber bleiben, haben aber immer auch

<sup>14</sup> Dazu vor allem J. RATZINGER, Zur Theologie der Ehe, in: Theologie der Ehe, hrsg. von G. KREMS/R. MUMM, Regensburg—Göttingen 1969, 81—115, 84, 107 f.



das in alle ihre Überlegungen und Strebungen mit einzubeziehen, was im Zwischenfeld ihrer selbst liegt. Sonst bleibt einer, bleiben beide auch in der Ehe allein — und ihre Ehe ohne Sinn.

Vordergründige Zweckbündnisse, Versorgungsinteresse und Gütertrennung, sind diesem Anspruch völlig fremd. Auch die Öffnung der Ehe auf die Familie hin, die Maurice Blondel voreilig beschwor, um die rauschhafte Unendlichkeitsillusion der beiden Eingewordenen zu zerstören, ist nicht das Ende der Ehe. Deshalb kann das „*bonum prolis*“ nicht der hauptsächliche Sinn der Ehe sein. Was wäre sie, wo es ausbleibt? Allzu voreilig läßt aber auch das bestehende Kirchenrecht die Ehe in die Familie ausmünden: „*Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis*“ (CIC Can. 1013. — § 1) — und viele Theologen verfallen, selbst wenn sie diese Ehezwecklehre kritisieren, demselben Modell: Überstieg der Ehe als des vermeintlich privatistischen Bereichs der Zweisamkeit in die Familie, den Kulturbetrieb, die Gesellschaft<sup>16</sup>, gerade so als wäre die Ehe nicht schon selber alles andere als privat und als bestünde der entscheidende und eigentliche Überstieg nicht in dem auf das Gottesreich hin.

Die Ehe besteht aus zweien, auch in der Familie, sie ist unteilbar, auch gegenüber den Kindern, und unbefristet, weil sie die beiden endlichen Partner total einfordert und die ihnen gestellte Aufgabe lebenslang nicht abgeschlossen ist. Der eine und nur der eine und für alle Zeit nur dieser eine Partner soll zum Gegenüber der helfenden Zuwendung werden, weil er so viel Verständnis und Liebe<sup>16</sup> braucht, daß ein Leben ohnehin kaum ausreicht, ihm eine Ahnung wenigstens vom Verstehenwollen des Partners zu verschaffen. Halbheiten oder bedingte Unternehmungen erreichen in der Regel nicht etwa Halbes oder Bedingtes, sondern, in bezug auf das Geforderte, gar nichts. Die Ehe will und braucht die ganzen Partner, unbedingt und für immer, mit ihrer Bereitschaft, sich ganz an den andern zu binden, sich an ihn zu verschenken<sup>17</sup> und in ihm sich zu erkennen und wiederzufinden, ja überhaupt erst zu finden und schätzen zu lernen. „Wer seinen Partner liebt, liebt sich selbst“ (vgl. Eph 5, 28). Und er liebt sich selbst in der Weise einer Selbstliebe, die verantwortet ist, da sie die Selbsthingabe an den andern immer

<sup>16</sup> So, wenn auch sehr zurückhaltend, K. RAHNER, Die Ehe als Sakrament, in: Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Zürich—Einsiedeln—Köln 1967, 519—540, 527 und prononciierter W. KASPER, Zur Theologie der christlichen Ehe, 28. Durchaus nicht hinreichend bedacht wird in diesem Zusammenhang i. a., daß die Ehe im Kind nur neues endliches Seiendes (reproduktiv) hervorbringt, sich selbst also lediglich numerisch, nicht aber prinzipiell überbietet.

<sup>16</sup> Es versteht sich von selbst, daß, anthropologisch wie theologisch, die Liebe die Basis einer jeden Lebensgemeinschaft sein muß, so daß Zuneigung und Sympathie, Eros und Sexus in diesem Zusammenhang nicht explizit erwähnt zu werden brauchen. Dazu H. VOLK, Das Sakrament der Ehe, Münster 1959, 70 f.

<sup>17</sup> Dazu TH. BOVET, Die Liebe ist in unserer Mitte, Bonn 1959, 7—9; F. BÖCKLE, Seelsorge der Gatten aneinander, 51 f.

schon voraussetzt. In solcher Liebe allein vermag der Mensch etwas zu erfahren von der Wahrheit jener hart klingenden Worte Jesu: „Wer sein Leben zu retten sucht, der wird es verlieren. Und wer es verliert, wird es erhalten“ (Lk 17, 35). Und: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein. Wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht“ (Jo 12, 24).

### *Ehe und Gottesreich*

Hier, in der Ehe, auf dem kleinen Feld einer Zweierbeziehung, soll sich der Mensch in besonderer und ausgezeichneter Weise einüben in dem, was ihm als Christ sowieso immer und überall aufgetragen ist: in einer bestimmten Art dazusein, in Selbstüberwindung, Selbsthingabe und Selbstfindung im andern, in der Gemeinschaft mit den Vielen, im Gottesreich. Gut paulinisch, soll er frohen Herzens sagen können: „Nicht mehr lebe ich als Ich (das ja auch hassenswert sein könnte), sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Die Ehe unter Christen mag zwar auch auf der Schöpfungsordnung basieren und damit ihre theologische Dimension bewahren. Ihr wahres Herzstück aber kann doch nichts anderes, (besser:) kein anderer sein als Christus<sup>18</sup>, der beider Ehepartner Existenz gleicherweise bestimmt. In dieser Bestimmtheit ist er das Ferment und Bindemittel für ihre lebendige Einheit; und indem sie lernen, ihm selber immer näherzukommen, werden sie auch einander immer mehr verstehen und lieben lernen.

In dieser Christusorientiertheit ist die ekklesiale und wahrhaft christologische Dimension der Ehe begründet. Denn Christus selbst ist in den Herzen der glaubenden Ehepartner als ihre Mitte, ihr Sinn und Ziel. Und der vornehmste Zweck der christlichen Ehe ist eben die gegenseitige Hilfe der Partner bei der Vervollkommnung und Einbürgerung im Gottesreich. So verstanden ist die Ehe nicht nur ein Zeichen für das Wesen der jüdischen und christlichen Religion als einer Beziehung Gottes zu den Menschen, wie im Alten Bund als einer Beziehung Gottes zu seinem Volk Israel oder im Neuen Bund als des Verhältnisses Christi zur Kirche (Eph 5, 32). Auf Grund der ekklesialen und christologischen Bestimmung der Ehe hat sich die Verweisungsfunktion des Bildes aber umgekehrt; nicht mehr die Ehe ist das Bild für die Beziehung Christi zur Kirche, sondern umgekehrt: das Verhältnis Christi zur Kirche als der Gemeinschaft der an ihn Glaubenden beschreibt den Horizont des Verständnisses der christlichen Ehe — und im tiefsten ihren sakramentalen Charakter.

Bei der Interpretation der paulinischen Proportionalitätsanalogie Christus — Kirche = Mann — Frau (Eph 5, 21—33) wird neuerdings, wenn man die fun-

<sup>18</sup> Dazu vor allem E. BISER, Das Christusgeheimnis der Sakramente, Heidelberg 1950, 38 ff., 97 ff., 142 ff.; außerdem H. VOLK, Das Sakrament der Ehe, 39.

damentalistischen Argumentationen<sup>19</sup> ausnimmt, durchweg der patriarchalischen Imprägnierung des Textes Rechnung getragen und auf die allzu grobe Parallelisierung Christus = Mann und Kirche = Frau verzichtet<sup>20</sup>. Gleichwohl wird i. a. die spezifische Absicht dieses Bildvergleichs auch im paulinischen Kontext nicht hinreichend bedacht. Das Ziel der paulinischen Bemühung ist es, eine Analogie von besonderen Einheiten mystischer Natur herzustellen und das eine Mysterium durch das andere zu erhellen. Wie Christus mit der Kirche eins ist, so sollen die Ehepartner untereinander eins sein. Die logische Konsequenz daraus ist aber nicht — wie Paulus sowohl hier als auch 1 Kor 11 insinuieren möchte — eine besondere Christusförmigkeit des Mannes, die von einer besonderen Kirchenförmigkeit der Frau ergänzt würde. Die logische Konsequenz ist vielmehr, daß die christliche Ehe, die wir als Besonderungsform der Kirche<sup>21</sup> verstanden haben, selber in einer innigen Einheit mit Christus gesehen werden muß. Das große eheliche Geheimnis, das Paulus „auf Christus und die Kirche deutet“ (5, 32) kann umfassend und präzise nur bedeuten: die christliche Ehe selber repräsentiert die Einheit von Christus und Kirche<sup>22</sup>.

Das heißt im letzten nichts weniger, als daß die Ehe als „weltlich Ding“ allenfalls wie sonst nur noch die Kirche selbst, da sie beide vom heraufkommenden Gottesreich überholt werden, verstanden werden kann. In dieser Perspektive erscheint die Ehe als besondere Vollzugsform des Glaubens — vergleichbar durchaus jener der Ehelosigkeit. Denn ihr ist es auf ihre Weise aufgetragen, sich wie die Kirche im ganzen von der Erwartung des Gottesreiches bestimmen zu lassen. In ihr ist das Miteinander und Füreinander der beiden Partner im wesentlichen auch eine Radikalisierung des Glaubens: sie heißt miteinander und füreinander glauben, hoffen und lieben im gemeinsam erlebten Ausschnitt dieser Weltzeit. Es ist ein Miteinander- und Füreinanderglauben in einer Zweisamkeit, die sich zu bewähren hat auch in weiteren familiären und gesellschaftlichen Beziehungen und Verpflichtungen, bis sie ihr endgültiges Ende findet im Tod.

Dies macht die Dialektik der Ehe aus: daß sie sich vor dem Horizont des kommenden Gottesreiches verstehen soll und daß sie die Gewißheit ihres Endes nicht vergessen darf. Das Wort über den Schnitt, den das Weltende bedeutet,

<sup>19</sup> H. VOLK, 36 f., 49 ff. und (noch 1967) H. DOMS, Zweigeschlechtlichkeit und Ehe, in: *Mysterium Salutis*, Bd. II, 707—750, 735 f. Interessanterweise wird diese einseitige Sicht bereits im selben Werk zurückgenommen von J. DUSS-VON WERDT, *Theologie der Ehe — Der sakramentale Charakter der Ehe*, *Mysterium Salutis*, Bd. IV/2, 422—449, 435 ff., 440 f.

<sup>20</sup> K. RAHNER, *Die Ehe als Sakrament*, 537; W. KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, 47.

<sup>21</sup> So auch neben der einführenden Herleitung K. RAHNER, 531 f., 540; W. KASPER, 48.

<sup>22</sup> Dazu M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, hrsg. von J. HÖFER, Freiburg 1951, 495 ff.; W. KASPER, 47.

kann auch auf die Ehe, die freilich nicht speziell gemeint ist, angewandt werden: „In jener Nacht werden zwei sein auf einem Lager — zwei Ehegatten möglicherweise — : Der eine wird aufgenommen und der andere zurückgelassen werden“ (Lk 17, 34). Die Ehe ist eine Zweisamkeit, die ihre Erfüllung hat auf Erden. Diese Zweisamkeit ist eine Vorschule für die künftige, uneingeschränkte, allumfassende Gemeinsamkeit aller. In dieser Gemeinschaft des Gottesreiches findet sie ihre natürliche Grenze, ihr natürliches Ende<sup>23</sup>, ihre Erfüllung und Vollendung, in ihr ist sie aufgehoben und überboten zugleich.

### *Verendgültigung und Transzendenzerfahrung*

Ein Einwand, der sich möglicherweise als Haupteinwand gegen die christliche Konzeption der Ehe verstehen könnte und wohl auch die zu Anfang erwähnten, eher soziologisch auslegbaren Belastungen der Ehe übertrifft, mag im Hinweis auf die faktische Zufälligkeit der Entstehung der meisten Ehen bestehen. Indes gehören solche Zu-fälle zur „Logik“ des Lebens gerade in seinen entscheidenden Phasen und Umbrüchen. Daß etwas so und nicht anders — wenn auch eigentlich durchaus anders denkbar — geschieht, bestimmt das Dasein als Kontingenz. Daß es aber so, wie es geschieht, vom Menschen gewollt und bejaht, zumindest aber akzeptiert werden kann, bestimmt dieses durchaus kontingent bleibende Dasein als Freiheit. Die Freiheit, sich an einen Lebenspartner zu binden, führt aus der Wahlfreiheit in die Freiheit der Entschiedenheit, die, will sie glaubhaft sein, vorab Treue verlangt, zunächst zur eigenen Entscheidung, sodann aber auch zum Partner und sich selbst. Es ist die Freiheit zur Verendgültigung des eigenen Daseins<sup>24</sup>.

Die Treue Gottes zur Menschheit, die Treue Christi zur Kirche ist Wirkursache jeder wirklichen christlichen Ehe. Denn die Liebe Gottes zu den Menschen will auf Gott selber wieder zurückstrahlen; dabei ist sie aber ein Impuls, dessen Energie keineswegs unvermittelt, gleichsam vom Einzelnen abprallend, auf Gott zurückkommen soll, sondern vielfach vermittelt, zuerst gestreut und dann wieder gebündelt, über alle Einzelnen. Vereinfacht darf man vielleicht sagen: Gott liebt sich nicht nur einfachhin selbst in der Unmittelbarkeit seiner selbst, sondern er liebt sich auch in der Weise der Liebe derer, die ihn lieben, weil er sie zuerst geliebt hat. Oder mit Max Scheler<sup>25</sup> gesagt: Weil Gott das höchste Gut und unendlicher Liebesaktus in Eins ist, „muß die kontemplative mystische Gottesliebe ‚zu‘ Gott als dem höchsten Gute wesensnotwendig zum Mit- und Nachvoll-

<sup>23</sup> Am nachdrücklichsten verweist W. Kasper auf diesen von der Parallelisierung der Ehe mit der Kirche bedingten eschatologischen Vorbehalt Gottes gegenüber der Ehe, 35 f., 52 f.

<sup>24</sup> H. VOLK, 70 ff.; W. KASPER, 31.

<sup>25</sup> M. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, 486.



zug des unendlichen Liebesaktes Gottes zu sich selbst und zu seinen Geschöpfen führen — so daß wir Menschen uns zur Kreatur neben uns analog verhalten wie Gott zu uns Menschen — wie andererseits die Liebe „in“ Gott, d. h. die aktive Neueinstellung des geistigen Personenzentrums in den Kern der göttlichen Allperson und das Mit-lieben aller Dinge mit der Liebe Gottes von selbst wieder zu Gott als höchstem Gegenstand der Liebe zurückkehren und sich so mystisch-kontemplativ im Amare Deum in Deo vollenden muß“. Die Gottesliebe impliziert also die Nächstenliebe, weil die Liebe „zu“ Gott die Liebe Gottes zu den Menschen einschließt. Oder schlicht johanneisch: „Wer Gott liebt, soll auch seinen Bruder lieben“ (1 Joh 4, 21).

Die Ehe aber ist der Teilbezirk in der Welt, der wie kein anderer dazu ausersieht, dieser Figur des „Amare Deum in Deo“ einen echten Ansatzpunkt für ihre Verwirklichung zu gewähren, um von hier aus in konzentrischen Kreisen auf die gesamte Menschheit überzuspringen. Christologisch-ekklesial gewendet, ist die auf den Glauben sich gründende Ehe die Urzelle, in der die Liebe und Treue Gottes in Christus dem Einzelnen real erfahrbar sein kann<sup>26</sup>, wenn er seinerseits in dauerhafter und unermüdlicher Bereitschaft die von Gott erfahrene Gunst dem andern weiterreicht, indem er ihm zu verstehen gibt: Ich bin bei dir, ich stehe zu dir, ich verstehe dich, oder wenigstens: ich will dich verstehen. Was sich aktuell immer ereignet, wo zwei zusammenkommen, die glauben (Mt 18, 20), ist in der christlichen Ehe fortwährend bleibende Dauer: die Anwesenheit Christi. Dies ist die Gnade und der Ernst der Ehe — wie der Kirche im ganzen.

### *Unmöglichkeit der Ehescheidung*

Gerade aus dieser christologisch-ekklesialen Deutung heraus ist die Scheidung einer christlichen Ehe, sofern sie als solche wirklich zustandegekommen ist, eine Unmöglichkeit. Wie soll der, der unterwegs ist zur universalen Gemeinschaft des Gottesreiches, dieses Ziel nicht dadurch preisgeben und aus den Augen verlieren müssen, wenn er es auf diesem Weg nicht einmal aushält mit einem einzigen Menschen und gerade jenem, den er, wie man wohl annehmen darf, besser kennt als jeden andern? Wie soll im Großen erreicht werden, was nicht einmal im Kleinen sich bewährt?

Ehescheidung ist eine Unmöglichkeit, sie ist schlimmer noch als Kirchenspaltung; denn sie ist die Destruktion von Kirchlichkeit in der Weise der bleibenden Verbundenheit zweier Glaubender, die den Part ihres Sonderfalls im Wechselspiel des Amare Deum in Deo, in ihrem ganz persönlichen Verhältnis, nicht mehr übernehmen wollen. In der verweigerten Partnerliebe stellt sie die Gottesliebe, in der verweigerten Einheit die Christusinnigkeit in Frage. Die Scheidung einer wirklich

<sup>26</sup> Dazu K. RAHNER, 526, 531, 533.



gewollten und geschlossenen christlichen Ehe würde mit der Aufhebung der ehe-lichen Gemeinschaft zugleich die völlige Ineffizienz des christlichen Glaubens in bezug auf das Miteinander der beiden Partner und auch sein Ende bedeuten. Aus der Sicht des Glaubens gibt es nur gute und schlechte Ehen — und was im Zwischenfeld liegt —, aber keine Scheidung<sup>27</sup>.

Daß es mit der Ehe so oder so ein Ende nimmt, wird kaum ein Trost sein für alle jene, die es schwer haben mit ihr oder die mit ihr gescheitert sind. Bringen sie es fertig, ihre Enttäuschung und Bitternis zu verwinden und allen erfahrenen Gemeinheiten zum Trotz Glauben und Hoffnung zu bewahren? Gilt doch ihnen genau wie jenen, die in der Bewährung stehen und diese keineswegs bestanden haben, dieselbe Hoffnung der „Gemeinschaft der Heiligen“, auf die hin eine gelingende Ehe als ein berechtigtes „Glück im Kleinen“ eine gewisse Vorahnung verschaffen mag! Vielleicht verhält es sich aber auch hier so, wie so oft im Leben, daß vor Gott vieles möglich ist, was unser Begreifen übersteigt; daß er gerade schreibt auch auf krummen Linien; und daß er nahe ist jenen, die vom Nächsten verlassen sind. Wo der Glaube bleibt, bleibt auch, selbst im Mißlingen der eigenen Anstrengung, die Hoffnung auf Rettung und Heil. Und so könnte am Ende auch das schmerzhaft empfundene Scheitern einer Ehe ein unvermuteter und unerwünschter, entbehrungsreicher und qualvoller Weg zu Gott und seinem Reich sein, in dem er den Scheiternden und an ihrem Scheitern Leidenden umsonst gibt, was sie fortwährend suchten — und verfehlten: Gemeinschaft mit ihm und untereinander.

Ehe und Glaube gehören deshalb so eng zueinander, weil die Ehe, wie der Zölibat auf seine Weise, „nur“ eine besondere Vollzugsform des Glaubens nach Art einer Kleinstkirche ist. Die Ehe basiert zutiefst auf dem Glauben, er begründet und befördert die Ehe, gibt ihr Kraft und Bestand. Sie aber hat sich vor allem andern — auch vor dem „*bonum prolis*“ und dem „*remedium concupiscentiae*“ — um diesen ihren Grund und ihr Ziel zu kümmern, in partnerschaftlicher Weise und gegenseitiger Hilfe — was durch die Formel „*mutuum adiutorium*“ (Can. 1013. — § 1) auch hinreichend angedeutet wird.

---

<sup>27</sup> Selbstverständlich gilt dies mit unverminderter Verbindlichkeit auch für die Kirche als ganze. In diesem Sinne ist die Kirchenspaltung eine ähnliche „Unmöglichkeit“; als Scheitern der Gemeinschaftlichkeit des Glaubensvollzugs ist sie freilich das deprimierende Paradigma für das Scheitern einer christlichen Ehe. —

Von selbst sollte sich indessen außerdem verstehen, daß eine Ehepastoral nur glaubwürdig ist, wenn sie eine Geschiedenen- und auch Wiederverheiratetenpastoral einschließt. Zum anderen erübrigt sich eigentlich ebenso der Hinweis, daß die Glaubensunterweisung der Brautleute nicht erst bei der Ehevorbereitung beginnen kann. Setzt doch die Ehe, wie jedes Sakrament, den immer schon gelebten Glauben als ihren tragenden Grund voraus. „Die Einübung in den Glauben ist darum die wesentlichste Ehevorbereitung, die die Kirche leisten kann“ (W. KASPER, 26; vgl. auch 90 ff.).

Dieses Eine tut not. Nicht daß alle anderen Probleme sich nun von selbst lösen würden; aber sie erscheinen in einer Perspektive, in der sie durchaus nicht unlösbar sind. Eine solche vom Glauben getragene Ehe, deren Horizont dadurch je schon größer ist, als sie selbst (und Familie) je sein können, ist dann auch der ruhende und beruhigende Pol in der Unrast des Lebens und gibt Halt in den Gezeiten des Daseins. Gewinnen wird dadurch nicht zuletzt die Gesellschaft, zunächst aber die Familien und mehr noch die einzelnen Ehepartner.

## Magier aus dem Osten und die Heiligen Drei Könige

Die Erzählung von den Magiern, die aus dem Osten kommen, um Jesus, dem neugeborenen König der Juden, zu huldigen, gehört ohne Zweifel zu den Weihnachtsgeschichten, die bei einem sehr breiten Publikum bekannt und beliebt sind. Recht viele freilich werden die Geschichte weniger in ihrer genuinen Form, wie sie uns Mt 2, 1—12 vorliegt, sondern eher in bestimmten Abwandlungen und nachträglichen Ausgestaltungen des genannten Originals kennen. Solche späteren Versionen sind offenbar noch ansprechender und volkstümlicher als die biblische Perikope. Sie sind anschaulicher und farbiger, ersetzen weniger Vertrautes (= Magier) durch allgemein Bewundertes (= Könige), geben die exakte Zahl (= drei) an, wo die biblische Erzählung unbestimmt bleibt, und wissen die Unbekannten sogar beim Namen zu nennen (= Kaspar, Melchior, Balthasar). Der Theologe kann und soll solche Nacherzählungen nicht einfach ignorieren. Er kann und darf freilich über diesen Nacherzählungen niemals das biblische Original in seiner Eigenart und Unverwechselbarkeit vergessen. Nur das Original liefert Möglichkeit und Maßstab, Wert und Bedeutung späterer Versionen richtig einzuschätzen.

Überlegungen dieser Art bestimmen Anlage und Ausführung dieses Beitrags. Hauptsächlich und vorwiegend geht es hier um eine Erschließung der Perikope Mt 2, 1—12. Erst wenn ihre Eigenart und Bedeutung nach und nach ermittelt worden sind, soll abschließend auch ein Blick auf spätere Ausgestaltungen und ihre Beziehung zum Original geworfen werden.

### 1

Die dreimal begegnende, fast gleichlautende Formulierung „huldig(t)en ihm“ markiert die Einschnitte der biblischen Perikope und gliedert sie in vier Teile: in die Verse 1—2, 3—8, 9—11, 12. Die Wendung ist jedoch nicht bloß Gliederungshinweis, sondern in ihr meldet sich auch das Thema des Stücks zu Wort. Dieses Thema ist mit zwei Personen, bzw. Personengruppen, in Zusammenhang gebracht: mit den Magiern und mit König Herodes. Das Hauptinteresse der Erzählung gilt dabei unverkennbar der zuerst genannten Gruppe: das Thema ist nämlich zweimal auf sie, die Magier (Verse 2 und 11), und nur einmal auf Herodes (Vers 8) bezogen, und überhaupt ist meistens von den Fremden die Rede. Sie beherrschen die Abschnitte eins, drei und vier, während Herodes, im Anfangs- und Schlußteil

nur beiläufig und im dritten Teil überhaupt nicht erwähnt, lediglich im Mittelpunkt der Szene zwei steht.

Diese Beobachtungen lassen schon etwas von der Aussageabsicht der Geschichte erahnen. Offensichtlich soll die Haltung der merkwürdig unbestimmt bleibenden Fremden besonders betont werden. Dieser Haltung steht das Verhalten des Herodes gegenüber. Die Beobachtungen zeigen weiter, wie planvoll und durchdacht die Erzählung angelegt ist. Ihre Geschlossenheit deutet darauf hin, daß für ihre vorliegende Gestalt ein Autor verantwortlich ist. Die Vermutung, daß es sich dabei um den Endredaktor des Evangeliums handelt, legt sich schon auf Grund der inneren Einheitlichkeit des zweiten Mt-Kapitels nahe; sie läßt sich auch im einzelnen noch näher belegen<sup>1</sup>.

## 2

Die Art und Weise der Darstellung mag den modernen Leser verwundern. Trotz der Hinweise auf Ort und Zeit des Geschehens zu Beginn wird auf sämtliche näheren Einzelheiten und Details verzichtet. Die Geburt Jesu ist als geschehen vorausgesetzt. Wann sie genau anzusetzen ist, wird nicht gesagt<sup>2</sup>. Selbst was die Hauptgestalten, die Magier, anbelangt, ist die Geschichte merkwürdig zurückhaltend. Die Fremden bleiben blaß, sie gewinnen keine individuellen Züge. Es ist nicht zu erfahren, wer sie eigentlich sind, wieviele sie waren und woher sie kamen. Kaum in Jerusalem angekommen, fragen sie nach dem neugeborenen König der Juden. Einen Hinweis darauf, woher ihnen dieser Titel vertraut ist, vermißt man ebenso wie eine Beschreibung des Sterns, auf den sie sich berufen. Der historischen Neugier kommt diese Art der Darstellung nicht entgegen.

Unter literarischem Aspekt freilich ist die Einleitung der Erzählung als sehr geschickt anzusehen. Die beiden Personen, bzw. Personengruppen, um die die Geschichte kreist, werden vorgestellt. Dabei wird zugleich deutlich, wem die eigentliche Hauptrolle zufällt: den Magiern. Die Magier haben ein Ziel, sie verfolgen eine Absicht. Sie sind gekommen, um Jesus zu huldigen. Persönliche Daten erscheinen demgegenüber belanglos. Mit Bezugnahme auf ihren Beruf — Magier betreiben Astronomie, bzw. Astrologie — wird von dem Königsstern gesprochen, der sie zum Aufbruch aus der Heimat veranlaßt hat. Der König hat sich ihnen durch ein Zeichen, für das sie empfänglich und vorbereitet waren, kundgetan. Auf dieses Zeichen hin haben sie sich aufgemacht. Sie sind gekommen, diesem König zu huldigen.

<sup>1</sup> Auf die Gesamtkomposition von Mt 2 und auf die sprachlich-stilistischen Eigentümlichkeiten der Perikope Mt 2, 1—12 will ich in einem anderen Beitrag näher eingehen.

<sup>2</sup> Herodes d. Gr. regierte 40—4 v. Chr.

Der mit dem Gesamtevangeliem vertraute Leser wird an die Passionsgeschichte erinnert; in ihr spielt der von den Magiern gebrauchte Titel wiederum eine Rolle (Mt 27, 11. 29. 37). Die Beziehung ist offenkundig. Zu Beginn seines Lebens fragen Fremde in Jerusalem nach Jesus, dem neugeborenen König der Juden. In Jerusalem wird sich später das Geschick Jesu als des Königs der Juden erfüllen. Durch den doppelten Gebrauch des Königstitels deutet sich in der Einleitung der Magiergeschichte eine mögliche Spannung an: Wie wird sich Herodes, der amtierende König (Vers 1), zum neugeborenen König der Juden stellen, dem zu huldigen die Leute aus dem Osten gekommen sind?

Die Erzählung wendet sich ab Vers 3 Herodes zu. Wenn auch eine Rekonstruktion des äußeren Geschehensablaufs nicht gelingt<sup>3</sup>, so ist die innere Konsequenz der Darstellung um so erstaunlicher, da mit Herodes genau der Mann in den Mittelpunkt rückt, dessen Interesse durch das Stichwort „König“ geweckt werden mußte. Herodes „erschrickt“. Der Leser versteht, daß die knappe Notiz, die Grund und Gegenstand des Schreckens unerwähnt läßt, auf die Spannung hinweist, die sogleich das Verhältnis Herodes—Jesus bestimmt<sup>4</sup>. In Spannung zu Jesus, dem neugeborenen König der Juden, steht von Anfang an jedoch nicht nur Herodes, sondern „ganz Jerusalem“ teilt die Reaktion und Haltung seines Königs. Dabei kümmert es den Erzähler wenig, wie „ganz Jerusalem“ von den Worten der Fremden Kenntnis erhalten hat und ob ein solcher Satz im historischen Sinne plausibel ist. Die Bemerkung hat für ihn ihre Bedeutung innerhalb der Geschichte, in die er sie hineingestellt hat, und sie besagt, daß „ganz Jerusalem“ auf die Seite dessen tritt, der es regiert und repräsentiert. Die Front gegen Jesus ist von Anfang an breit und massiv.

Eine weitere Gruppe gehört auf die Seite des Herodes: die Hohenpriester und Schriftgelehrten. Wie im Falle Jerusalems wird auch die Geschlossenheit dieses Gremiums ausdrücklich betont: „alle“<sup>5</sup>. Auch der Rat, der kompetente Fragen, wie sie die Magier gestellt haben, zu beantworten vermag, ist Herodes zu Diensten, er gehört aus dem Blickwinkel des Erzählers ebenfalls auf die Gegenseite. Der einberufene Ausschuß gibt die gewünschte Auskunft, sachlich korrekt, nüchtern und unbeeindruckt. Derartige Fragen lassen sich mit Hilfe der Schrift mühelos entscheiden; und die Schrift ist ihr, der Experten, Gebiet. Mit der Auskunft haben sie das ihre getan. Die Erzählung erwähnt sie nicht mehr.

Die Magier, die für eine Zeitlang unbeachtet geblieben waren, rücken wieder ins Blickfeld. Erneut läßt die Darstellung alle konkreten Umstände, Ort und Zeit

<sup>3</sup> Es wird z. B. nicht gesagt, ob Herodes die Worte der Magier selbst gehört hat, oder ob sie und von wem sie ihm zugetragen worden sind.

<sup>4</sup> Alle Versuche, Konkretes zu diesem Erschrecken des Herodes zu sagen, sind nicht mehr Texterklärungen, sondern Textergänzungen; ein typisches Beispiel dafür liefert H. W. VAN DER VAART SMIT, *Geboren zu Bethlehem*, Düsseldorf <sup>3</sup>1963, 119—120.

<sup>5</sup> Bedenken, wie sie z. B. E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen 1973, 18 formuliert, kennt der Text nicht.



betreffend, unberücksichtigt<sup>6</sup>, so daß wohl auch das Adverb „heimlich“ eher als ein Hinweis auf die verschlagene Art des Herodes, als auf die genauen Begebenheiten von damals zu werten ist. Der weitere Fortgang der Erzählung im zweiten Mt-Kapitel entlarvt die vom König geäußerte Absicht, dem Kind huldigen zu wollen, als leere Worte, als Lüge, und läßt zudem erkennen, daß die Information, die Herodes von den Magiern über das Erscheinen des Sterns einholt, in Beziehung zu seinem weiteren Planen und Vorgehen steht. Sämtliche Auskünfte haben ihre Bedeutung innerhalb des Erzählszusammenhangs, in dem sie erscheinen. Dieser Erzählszusammenhang verrät Plan und System.

Nachdem sie Herodes gehört haben, machen sich die Magier unverzüglich auf den Weg. Diese Notiz schließt inhaltlich nahtlos an den vorstehenden Erzählabschnitt an und fügt sich auch insgesamt den Aussagen, die die Perikope über die Magier macht, passend ein, insofern diese Fremden — anders als die durch Herodes repräsentierte Seite — immer in Bewegung und Aktion sind.

Wieder erscheint der Stern. Wo er geblieben war und ob er die Fremden zumindest für eine Zeitlang im Stich gelassen hatte, wird nicht erörtert. Er ist, da er gebraucht wird, zur Stelle und übernimmt die Führung. Die Magier gelangen ans Ziel, indem sie diesem Stern, d. h. ihrem Zeichen, und nicht etwa den Weisungen der Gegenseite, folgen. Sie greifen den Wink, der ihnen gegeben wurde, auf und gehen. Jerusalem und die Leute, die es beherrschen und vertreten, haben die Schrift, sie wissen, aber sie bemühen sich nicht. Offenbar ist der Perikope eben an dieser Gegenüberstellung gelegen: in scharfem Gegensatz zum Tun und Verhalten der Fremden steht die Haltung der eigenen Leute. Teil zwei der Geschichte ist um dieses Kontrastes willen entworfen, er resultiert nicht aus dem Bemühen des modernen Geschichtsschreibers, möglichst umfassend und möglichst exakt Bericht zu erstatten über tatsächlich Geschehenes. Wäre dies zu tun die Absicht des Evangelisten gewesen, so erhoben sich Zweifel an seiner Darstellung: Hätte sich ein so durchtriebener und argwöhnischer Mann wie Herodes wohl auf Fremde verlassen in einer Angelegenheit, die ihm äußerst wichtig sein mußte? Hätte er nicht eigene Kundschafter entsandt, denen es ein Leichtes gewesen wäre, die gewünschte Information zu beschaffen? Die Erzählung hat solche Bedenken nicht, sie verfolgt andere Ziele.

Daß der Perikope an der Kontrastierung gelegen ist, mag auch Vers 10 entnommen werden. Die auffällig betonte Freude der Magier, da sie den Stern sehen, steht der Reaktion Jerusalems und seines Herrschers, dem Schrecken, von dem Vers 3 berichtet hatte, gegenüber.

Vers 11 sieht die Magier am Ziel ihrer Reise. Sie haben das Kind gefunden und fallen vor ihm nieder. Sie führen ihre zu Beginn geäußerte Absicht (Vers 2) aus. Sie tun, was sie angekündigt haben. Sie huldigen Jesus. Im Gegensatz dazu

---

<sup>6</sup> Wie lange sich die Magier bereits in Jerusalem befinden, wird ebensowenig erörtert wie die Frage nach ihrem Aufenthaltsort.

werden die Worte des Herodes nicht in die Tat umgesetzt. Der Rede in Vers 8 folgt keine Vollzugsmeldung. Die Huldigung der Fremden äußert sich und gewinnt konkrete Gestalt in den Geschenken, die sie dem Kind überreichen. Sie bringen dem König königliche Gaben<sup>7</sup>.

Der Schlußvers erzählt von der Heimkehr der Magier. Diese erfolgt auf besondere Weisung hin anders als die Hinreise nicht wieder über Jerusalem. Damit klingt ein vertrautes Thema der mattsäischen Vorgeschichte an<sup>8</sup>: Gott selbst lenkt das Geschick Jesu von Anfang an, auch an den Plänen und Absichten der Menschen vorbei<sup>9</sup>.

3

Bei der Texterklärung im vorstehenden Absatz ist immer wieder aufgefallen, wie wenig die Erzählung an konkreten historischen Umständen und Gegebenheiten interessiert ist. Ihr Bezug zur Geschichte soll jetzt nochmals ausdrücklich an Hand zweier Ereignisse geprüft werden.

Das erste betrifft den Stern. Astronomen haben für das Jahr 7 v. Chr., das mutmaßliche Datum der Geburt Jesu, eine seltene, nur alle 794 Jahre sich wiederholende Konjunktion von Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische errechnet. Ist der Stern aus Mt 2, 2. 7. 9—10 mit dieser Himmelserscheinung identisch? Hat die Magierperikope in jenem Sinne „recht“, wie dies etwa eine populärwissenschaftliche Veröffentlichung für sie und viele andere Passagen der Bibel in zweifellos guter Absicht nachzuweisen versucht<sup>10</sup>? Die Frage kann nur vom Text her entschieden werden. Die Perikope schildert den Stern als ein von den Magiern aufgefangenes Zeichen, das sie zum Aufbruch veranlaßt, das große Freude in ihnen auslöst und das sie über die Zwischenstation Jerusalem sicher ans Ziel bringt, an den Ort, wo sich der neugeborene König der Juden befindet, dem zu huldigen sie eben auf Weisung des Sterns hin gekommen sind. Die Erzählung stellt den Stern also in einen betont theologischen Zusammenhang. In diesem Zusammen-

<sup>7</sup> Zu den Gaben Gold, Weihrauch und Myrrhe vgl. folgende Stellen: Jes 60, 3. 6: Völker wandern zu deinem Licht, und Könige pilgern zu deinem strahlenden Glanz. Ganz Saba kommt, bringt Weihrauch und Gold und verkündet den Ruhm des Herrn. Ps 45, 9: Von Myrrhe, Aloe und Kassia duften all deine Gewänder.

<sup>8</sup> Vgl. Mt 1, 20—21; 2, 12—13. 19—20. 22.

<sup>9</sup> Das Motiv ist an den genannten Stellen der mattsäischen Vorgeschichte gleich; daß es in 2, 12 anders als sonst verwendet würde und aus der indirekten Fassung geschlossen werden müsse, „mit Fremden“ spreche „auch der Engel nicht von Mund zu Mund“, wie E. BECK, Gottes Sohn kam in die Welt, Stuttgart 1977, 101 annimmt, läßt sich auf Grund der Parallele 2, 22 nicht aufrechterhalten.

<sup>10</sup> W. KELLER, Und die Bibel hat doch recht, Düsseldorf 1955; zur Magierperikope 331—339.

hang hat er seine Bedeutung und seinen Sinn, wenn auch im Hintergrund möglicherweise als Auslöser das genannte astronomische Ereignis aus dem Jahre 7 vor unserer Zeitrechnung gestanden haben mag. Aber das kann der Ausleger, der nur an den Text verwiesen ist, nicht mehr mit derselben Gewißheit entscheiden, mit der er die Bedeutung des Sterns vertritt.

Das zweite Ereignis betrifft den Zug der Magier. Im Jahre 66 n. Chr. sollen Magier aus Persien mit dem König Tiridates auf Grund von Weisungen, die sie den Sternen entnahmen, zu Nero gekommen sein, um ihm als dem Weltenkönig im Westen zu huldigen. Der Bezug der Perikope Mt 2, 1—12 zu diesem historischen Ereignis ist aber ebenso wie im ersten Falle viel unsicherer und undeutlicher als ihr theologischer Aussagewille, daß Fremde, d. h. Nichtjuden, schon früh die wahre Würde und Bedeutung Jesu erkannten und anerkannten. So stehen hinter dem neutestamentlichen Text, eher noch als das angedeutete Ereignis aus dem Jahre 66, Stellen aus dem AT, wie etwa Jes 60, 1—6:

Auf, werde hell, denn es kommt dein Licht,  
und die Herrlichkeit des Herrn geht leuchtend auf über dir.

Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker,  
doch über dir leuchtet der Herr,  
seine Herrlichkeit erscheint über dir.

Völker wandern zu deinem Licht,  
und Könige pilgern zu deinem strahlenden Glanz.

Blick auf und schau umher:

Alle versammeln sich und kommen zu dir.

Deine Söhne kommen von fern,  
deine Töchter trägt man auf Armen herbei.

Wenn du das siehst, wirst du dich freuen,  
du zitterst vor Glück, und das Herz geht dir auf.

Auch den Reichtum des Meeres bringt man herbei,  
die Schätze der Völker kommen zu dir.

Zahllose Kamele strömen ins Land,  
Dromedare aus Midian und Efa.

Ganz Saba kommt, bringt Weihrauch und Gold  
und verkündet den Ruhm des Herrn.

und Ps 72, 10—11:

Die Könige von Tarschisch und von den Inseln bringen Geschenke,  
die Könige von Saba und Seba kommen mit Gaben.

Alle Könige müssen ihm huldigen,  
alle Völker ihm dienen.

Hinter der mattsäischen Perikope steht wohl ebenfalls die Erfahrung der jungen Kirche, die die Heidenwelt sich bereitwillig der neuen Botschaft von Jesus Christus öffnen sieht.

Da für den Erzähler von Mt 2, 1—12 offensichtlich sachlich-theologische Gesichtspunkte maßgebend gewesen sind, sollen Aussage und Bedeutung des Stücks noch einmal in zusammenhängender Form vorgestellt werden.

4

Die Perikope lebt aus dem Kontrast: dem Tun und Verhalten der Magier ist die Gesinnung und Haltung des Herodes und seiner Leute, „aller Hohenpriester und Schriftgelehrten“ und „ganz Jerusalems“, bewußt gegenübergestellt. In beiden Fällen geht es dabei weniger um das konkrete Verhalten von Einzelpersonen, als vielmehr um typische Verhaltensweisen. Das ergibt sich aus der Charakterisierung der Magier, die in der Erzählung die Hauptrolle spielen, ohne individuelle Züge zu gewinnen, ebenso, wie aus der Behandlung des Herodes als des offiziellen Repräsentanten seines Volkes.

Die Magier machen sich auf ein ihnen verständliches Zeichen hin auf. Sie verlassen die eigene Heimat und kommen nach Jerusalem. Hier äußern sie, die Fremden, ihre Absicht, dem durch den Stern angezeigten neugeborenen König der Juden huldigen zu wollen. Freudig folgen sie dem Stern und gelangen nach Betlehem, wo sie das Kind finden. Unverzüglich setzen sie das eben geäußerte Vorhaben in die Tat um: sie huldigen Jesus und bedenken ihn, den König der Juden, mit angemessenen Geschenken. Damit ist ihr Vorhaben ausgeführt und ihre Mission erfüllt. Unvermittelt wie sie in das Land der Juden gekommen sind, verlassen sie es wieder und kehren in die Heimat zurück.

Ganz anders wird dagegen das Verhalten des Herodes und der auf seine Seite gehörenden Personen geschildert. Die Juden besitzen die Schrift, die vielfältige Hinweise auf den Messias enthält. An theoretisch-theologischem Wissen sind sie den Fremden überlegen. Sie geben in der Tat die sachlich exakte Auskunft, die richtigen Konsequenzen aber ziehen sie nicht. Die Sachverständigen zeigen sich völlig unbeeindruckt, „ganz Jerusalem“ erschrickt auf die Nachricht von der Geburt des lange erwarteten Messias hin, und Herodes beläßt es bei der bloßen Absichtserklärung, Jesus huldigen zu wollen.

Die Perikope sieht die Magier in steter Bewegung und Aktion. Herodes bemüht sich nicht, er bleibt in Jerusalem und konferiert. Die Fremden sind mit der Schrift nicht vertraut, aber sie folgen dem ihnen gewährten Zeichen, kommen zu Jesus und bekunden ihren Glauben. Herodes ist informiert, theologisch unterwiesen, aber er findet den Weg zu Jesus und zu der Glaubenshaltung, um die die Schrift wirbt, nicht.

Damit erschließen sich vollends Sinn und Bedeutung der Magiererzählung Mt 2, 1—12. Gleich zu Beginn seines Evangeliums läßt Mattäus etwas aufleuchten von der Weite und universalen Gültigkeit der von Jesus verkündigten Bot-

schaft. Am Ende seines Werks spricht das, was hier anklingt, ausdrücklich und klar aus den Worten des Auferstandenen:

Mir ist alle Gewalt im Himmel und auf der Erde gegeben. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Und ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt (28, 18—20).

Vor allem aber steht hinter der Perikope die für die junge Kirche zweifellos schmerzliche Erfahrung, daß sich die eigenen Landsleute Jesus verschließen, während Fremde im Glauben Zugang zu ihm finden. Die Perikope veranschaulicht in der Form einer Erzählung, was Jesus an anderer Stelle des Mt-Evangeliums ausspricht:

Ich sage euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; die aber, für die das Reich bestimmt war, werden hinausgestoßen in die tiefste Finsternis (8, 11—12),

und was der vierte Evangelist so formuliert hat:

Er kam in sein Eigentum,  
aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.  
Allen aber, die ihn aufnahmen,  
gab er Macht, Kinder Gottes zu werden,  
allen, die an seinen Namen glauben (Joh 1, 11—12).

Dem spontanen Aufbruch und Bekenntnis Fremder stehen von Anfang an dumpfe Verstocktheit und Unglaube der eigenen Leute gegenüber.

## 5

Die Magierperikope ist breiten Schichten als Erzählung von den Heiligen Drei Königen Kaspar, Melchior und Balthasar bekannt. Diese Umformung entspricht ganz allgemein dem Wunsch des Volkes, seine „Helden“ konkret fassen und beim Namen nennen zu können. Sie findet sich erstmals im armenischen Kindheits-evangelium<sup>11</sup>. Daß aus den Magiern, mit denen man entweder nicht viel anzufangen wußte, oder die als Astrologen suspekt waren, Könige wurden, mag durch Stellen wie Jes 60, 1—6 und Ps 72, 10—11, die die neutestamentliche Perikope nachweislich beeinflusst haben, zumindest mitbedingt worden sein. Davon abgesehen werden wohl erst Könige als standesgemäße Gegenspieler des Herodes und auch als würdige Vertreter der Völker vor dem Messias, dem König der

<sup>11</sup> Vgl. E. HENNECKE — W. SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I, Tübingen 1968, 303; Text jetzt auch in E. BECK, Gottes Sohn kam in die Welt 100—101.



Juden, empfunden. Ihre Dreizahl erklärt sich aus der Dreizahl ihrer Geschenke. Von Anfang an werden diese Könige mit verschiedenen Ländern in Zusammenhang gebracht und verweisen damit ihrerseits auf die Weite und universale Gültigkeit der Botschaft von Jesus Christus, die zu betonen ein Grundanliegen der mattsäischen Erzählung ist. Damit gewinnt auch der schwarze König (= Kaspar) eine Bedeutung, die sich über liebenswerten Dekor weit erhebt, zumal in einer Zeit, da sich die Richtung der Missionsbemühungen umzukehren anschickt.

Ihren Sinn und ihre Bedeutung haben auch spätere Umformungen und Aktualisierungen bis in die Gegenwart. So vermag z. B. E. Schapers Darstellung vom vierten König<sup>12</sup> gerade auf das Überindividuelle, Typenhafte der Gestalten hinzuweisen, die wie an dem kleinen zottigen Russen deutlich wird, grundsätzlich alle Völker und Rassen mit ihren Besonderheiten und Eigenarten zu repräsentieren vermögen. Schapers Darstellung macht weiter darauf aufmerksam, daß die Huldigung, die die Vier zu leisten ausgezogen sind, oft die Form des alltäglich-unauffälligen Dienstes am Bruder annimmt, und veranschaulicht damit geschickt ein Anliegen, das die mattsäische Gerichtsrede zutiefst bestimmt: die Stellung vor dem Menschensohn entscheidet sich ganz konkret durch das Verhalten gegenüber den geringsten Brüdern (Mt 25, 31—46).

Mit diesen Überlegungen dürfte deutlich geworden sein, daß spätere, volkstümlichere Ausgestaltungen der Magier-Erzählung mitunter recht treffend auf wesentliche Punkte der biblischen Geschichte aufmerksam zu machen vermögen.

<sup>12</sup> E. SCHAPER, Der vierte König, Köln-Olten 1961.

## Die Juden in der Welt Hildegards von Bingen

### 1. Historische Vorbemerkungen

Die Bearbeitung des Themas „Die Juden in der Welt Hildegards von Bingen“ erscheint auf den ersten Blick verwunderlich. Zunächst fällt auf, daß sich in den Werken der Seherin keinerlei konkrete Hinweise auf jüdische Zeitgenossen finden. Sodann scheinen die heftigen Judenverfolgungen auf die Abfassung der Werke keinen Einfluß genommen zu haben. Doch schon eine flüchtige Bekanntschaft mit der zeitgenössischen Judenpolemik läßt aufhorchen. Hildegard von Bingen bezieht nämlich in der Judenfrage eine durchaus eigene Position und argumentiert in erster Linie biblisch. Hier kann keine vollständige Untersuchung über das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund in den Werken der Seherin geboten werden; vielmehr soll ein erster Anstoß zur historischen Einordnung der Schriften versucht werden.

Das Leben der heiligen Hildegard<sup>1</sup> fällt in eine Zeit heftiger Diskussionen über das Verhältnis zwischen dem christlichen Abendland und dem Volk der Juden. Hildegard wurde 1098 in Bernmersheim (Alzey) geboren. Schon als Kind wurde sie dem Frauenkloster auf dem Disibodenberg übergeben. 1136 wurde sie zur Vorsteherin des Konvents gewählt. Seit dem fünften Lebensjahr hatte die Nonne eine Sehergabe. Ihre Visionen zeichneten sie seit 1141 aus. Bald war sie als Seherin und Ratgeberin im ganzen christlichen Abendland bekannt, wofür ein umfangreicher Briefwechsel den Beweis liefert. Im Jahre 1179 starb sie auf dem Rupertsberg bei Bingen.

Schon zur Zeit ihrer Jugend war es im Zusammenhang mit dem ersten Kreuzzug zu heftigen Ausschreitungen gegen die rheinischen Juden gekommen. Gruppen von Kreuzfahrern hatten sich zusammengefunden, um gegen die Juden vorzugehen<sup>2</sup>. So drangen sie am 27. Mai 1096 in die Bischofsstadt Mainz ein und zwangen die Juden zum Selbstmord. Erzbischof und weltliche Obrigkeit der Stadt

<sup>1</sup> Die lateinischen Werke Hildegards stehen bei MIGNE PL. 197, Paris 1882. Literatur über das Leben der heiligen Hildegard: WIDMER, Berta: Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen. Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 52. Basel und Stuttgart 1955. SCHRADER, Marianne — FÜHRKÖTTER, Adelgundis, Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen, Köln—Wien 1956. KOCH, J., Der heutige Stand der Hildegardis-Forschung, in: HZ 186 (1958) 558—572. FÜHRKÖTTER, Adelgundis OSB, Hildegard von Bingen, Salzburg 1972.

<sup>2</sup> Für das folgende vgl. BLUMENKRANZ, Bernhard, Patristik und Frühmittelalter, 117 ff., in: RENGSTORF, Karl Heinrich/KORTZFLEISCH, Siegfried von, Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Bd. 1, Stuttgart 1968 (zit. Blumenkranz).

standen diesem Morden machtlos gegenüber. Zwar konnte ein Teil der Mainzer Juden nach Rüdesheim fliehen, aber die Rotte der Kreuzfahrer entdeckte das Versteck und ermordete die Juden.

Alle diese Ausschreitungen wurden von den zuständigen Autoritäten nicht gutgeheißen. So hatte schon der Mainzer Landfrieden von 1103 jede Verletzung von Leben und Vermögen der Juden unter Strafe gestellt<sup>3</sup>. Erst seit dem 13. Jahrhundert wandelte sich die öffentliche Rechtsmeinung zuungunsten der Juden.

Die Kreuzfahrer erklärten ihren Judenhaß mit der drohenden Gefahr für das Abendland. Ehe man in das Heilige Land ziehe, um dort die Feinde Christi zu vernichten, müsse man die übelsten Feinde der Kirche, die Juden, im eigenen Land unter Kontrolle haben. Hinzu kam eine undifferenzierte Identifikation der abendländischen Juden mit den morgenländischen Heiden.

Gegen die wütenden Horden dieser fanatischen Judenverfolger vermochten die heimischen Autoritäten keinen wirksamen Schutz zu bieten. So hatte der Kölner Erzbischof die Juden seiner Stadt in verschiedene Ortschaften ausquartiert, um sie vor den Kreuzfahrern zu retten. Aber schließlich wurden die Verstecke der Juden gefunden und die Juden selbst ermordet<sup>4</sup>. Diese frühen Judenverfolgungen fanden in den Werken der heiligen Hildegard keinen Niederschlag. Auch von den Judenpolemiken des zweiten Kreuzzuges blieb das Weltbild der Äbtissin unberührt. Zwar hatte der Benediktinerabt Peter von Cluny (1092—1156) zum Kampf gegen die Juden aufgerufen (als Abt war er schon durch eine Kampfschrift gegen die Irrtümer des Islam bekanntgeworden<sup>5</sup>), doch Bernhard von Clairvaux (1090—1153) trat als entschlossener Verteidiger der Juden auf. Wenn der Zisterzienser auch zu den entschiedensten Propagandisten der Kreuzzüge gehörte, so verband er mit dem Gedanken der Befreiung des Heiligen Landes keineswegs die Idee, die Juden müßten ausgerottet werden. Er sah vielmehr die religiöse Bedeutung der Kreuzzüge. Im Zentrum seiner Argumentation stand „... das Vorbild des Ritters, der einen von irdischer Eitelkeit und selbstsüchtigen Zielen freien und geheiligten Krieg im Dienste Gottes führen soll<sup>6</sup>“. Dieser Gedanke eines christlichen Ritters wirkte nachhaltig auf die Kreuzzugsdichtung. Bernhard war nach Mainz gerufen worden, um den Kreuzfahrern entgegenzutreten, die vor der Befreiung des Heiligen Landes von den Heiden, das Abendland von den Juden befreien wollten<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Kaiser Heinrich IV. kündigte auf dem Mainzer Reichstag (1103) einen Kreuzzug an. Um diesen geplanten Kreuzzug gehörig vorbereiten zu können, verkündigte der Kaiser einen Reichsfrieden. Diese Friedenspolitik sollte den unteren Schichten des Volkes zugutekommen.

<sup>4</sup> BLUMENKRANZ 117.

<sup>5</sup> Zum folgenden: WENTZLAFF-EGGEBERT, Friedrich-Wilhelm, Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit. Berlin 1960, 27.

<sup>6</sup> Ebd., 28.

<sup>7</sup> Ebd., 18.

Bernhards Position stand in einem klaren Widerspruch zu der Meinung Peters von Cluny. Der Abt von Cluny war der Überzeugung, die Juden seien gefährliche Gegner des Christentums: „Was nützt es aber, die Feinde des christlichen Glaubens in fernen Landen aufzusuchen, wenn die lüderlichen und lästernden Juden, die weitaus übler sind als die Sarazenen, nicht in fernen Landen, sondern in unserer Mitte so ungehemmt und so verwegen Christentum und alle christlichen Sakramente ungestraft schmähen, mit den Füßen treten, verächtlich machen?“<sup>9</sup> Ebenso kritisierte Peter an den Juden, daß sie abseits standen, während die Christen in den Kampf gegen die Heiden zogen. Bernhard argumentierte gegen seine Gegner mit biblischen Argumenten. Unter Berufung auf Röm 11, 25 und 26 wollte er die Juden leben lassen, weil am Ende der Zeit ganz Israel gerettet werde. Auch die Berufung auf den angeblichen Wucher der Juden ließ Bernhard nicht gelten. Es gab auch christliche Wucherer. Bernhard mahnte immer zur Milde und wies darauf hin, daß ein Feldzug nur erlaubt sei, wenn er zur Verteidigung diene<sup>9</sup>.

Es darf vermutet werden, daß die Scherin von Bingen die Werke des Predigers Bernhard von Clairvaux gekannt hat. Nach ihren eigenen Worten erkannte sie den Zisterzienserabt als einen mutigen Menschen an. „Ich sah dich vor mehr als zwei Jahren in dieser Schau als einen Menschen, der in die Sonne blickt und sich nicht fürchtet, sondern sehr kühn ist“<sup>10</sup>. Persönlich haben sich die beiden Heiligen jedoch nicht kennengelernt.

Es wird gezeigt werden, daß die beiden Heiligen sich in der Judenfrage in Übereinstimmung befinden. Außerdem ergibt sich noch ein anderer Berührungspunkt. Beide vertraten die Meinung, man solle nur gegen „die Wut der Heiden“ einen Krieg führen<sup>11</sup>. Bernhard führt in einem Brief die Unterscheidung zwischen der Verteidigung gegen die Heiden und der Schonung der Unterworfenen ein<sup>12</sup>. So zeigt sich auch in der theoretischen Begründung des Kreuzzugsgedankens zwischen den beiden Heiligen eine Übereinstimmung.

## 2. Das Verhältnis der heiligen Hildegard zu den Juden

Sowohl die Heiden als auch die Juden spielen in den Schriften der Scherin von Bingen eine große Rolle. Mit den „Juden“ sind nie die zeitgenössischen Juden der Heiligen gemeint, sondern der Ausdruck steht für das biblische Volk Israel. Wie aus der Vita der heiligen Hildegard des Gottfried von Disibodenberg und

<sup>9</sup> Zit. n. BLUMENKRANZ, 120.

<sup>9</sup> Vgl. BLUMENKRANZ, 123.

<sup>10</sup> Hildegard von Bingen, Briefwechsel. Übersetzt und erläutert von FÜHRKÖTTER, A., Salzburg 1965, 26 (zit. Briefwechsel).

<sup>11</sup> Ebd., 25 „Mit dem Banner des heiligen Kreuzes fängst du voll hohen Eifers in brennender Liebe zum Gottessohn die Menschen, damit sie im Christenheer Krieg führen wider die Wut der Heiden.“

<sup>12</sup> PL 182, 567 ff.

des Theoderich von Echternach hervorgeht, haben auch Juden die Seherin um Rat gefragt<sup>13</sup>. Im Mittelpunkt der Worte für die Juden steht der Terminus „Synagoge“. Dieser Wortgebrauch zeigt, daß die Juden als direkte Nachfolger des biblischen Israel zu verstehen sind. Im mittelalterlichen Sprachgebrauch ist die „Synagoge“ Zeichen für die Juden, das auf die Gegensätzlichkeit zur „Ecclesia“ hinweisen will.

Die Juden werden mit „iudaici populi“<sup>14</sup> wiedergegeben. Die so umschriebenen Völker leben innerhalb des Offenbarungszeitraumes, also innerhalb der Zeit, die für das Verständnis der Hildegardschen Visionen von größter Wichtigkeit ist. Innerhalb dieses Rahmens werden die Juden mit den Pharisäern gleichgestellt. Pharisäer ist denn auch als Schimpfwort zu verstehen und keineswegs als eine Aussage über den historischen Stand des Judentums. Die Juden sind die, die „... ut Pharisei qui in alto caelorum ascendere tentabant“<sup>15</sup>. Mit dieser Aussage soll der Stolz und Hochmut verdeutlicht werden. In der visio III, 7 des Werkes „Scivias“ werden die Juden als leichte Federn dargestellt. Sie suchten „... ihre Gerechtigkeit in sich selbst und nicht in Gott“<sup>16</sup>. Hier wird die Heilsgewißheit der Juden beklagt.

In der Vision wird beschrieben, daß die „iudaici populi“ „... in eigener Kraft die Höhe der Himmel überfliegen ...“<sup>17</sup> wollten. Gott aber habe diesem Tun gewehrt und habe die Juden in alle Welt zerstreut. Beim Lesen des Textes drängt sich die Erinnerung an die Geschichte um den babylonischen Turm auf. Die Seherin vom Rupertsberg deutet die Geschichte der Juden ätiologisch: die Tatsache der weiten Zerstreuung der Juden über das christliche Abendland, der Verlust des eigenen Landes wird als Folge des pharisäischen Hochmutes der Juden gewertet.

Dieses ätiologische Element über die Herkunft der Juden klingt ebenfalls in der visio III, 10 (Scivias) an. In dieser Vision stellt sich der Benediktinerin der Menschensohn dar. Von seinem Haupte fällt langes Haar, das pechschwarz ist, auf die Schultern herab. Hildegard deutet in dieser Vision die Menschheitsgeschichte christozentrisch. Durch die Menschwerdung Christi ist in das Dunkel der Welt Licht gekommen. Die Juden jedoch hätten das Lichtvolle und Klare des zentralen Geheimnisses der Menschwerdung nicht erkennen wollen. Über die Synagoge wird gesagt: „Umdunkelt vom Schatten der äußeren Gesetzeserkenntnis schwand (sie) in Hartnäckigkeit und Unglauben dahin“<sup>18</sup>. Selbstverständlich

<sup>13</sup> PL 197, 105 B. Vita Sanctae Hildegardis auctoribus Godefrido et Theodorico 91–130.

<sup>14</sup> PL 197, 644.

<sup>15</sup> PL 197, 644.

<sup>16</sup> Hildegard von Bingen, *Wisse die Wege-Scivias*. Übertragen und bearbeitet von BÖCKELER, M., Salzburg 1963, 266 (zit. *Wisse die Wege*).

<sup>17</sup> Ebd., 266.

<sup>18</sup> Ebd., 311.



werden die Juden als Kinder Gottes angesehen. Doch seit der Menschwerdung Jesu Christi seien sie kein starkes und eigenständiges Volk mehr. Der historische Hintergrund zu diesen Aussagen läßt sich im Untergang Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. finden. Dieser Untergang wird mit dem Unglauben des jüdischen Volkes erklärt.

In der gleichen Vision werden die Juden nochmals erwähnt. Während an fast allen Stellen, die über die Juden handeln, das Volk Israel den Heiden gegenübergestellt wird, nennt die Seherin jetzt die Juden als Glied einer Gruppe von Menschen, die gegen Christus stehen. In dieser Gruppe sind Heiden, Juden und falsche Christen zusammengefaßt. Allen diesen Menschen sei es gemeinsam, daß sie von Gott wüßten, aber sich nicht von ihm in Besitz nehmen ließen. Diese Ablehnung Gottes liegt für die Heilige in erster Linie in der Hinwendung zum Zeitlichen und Weltlichen: „Es sind die, die den wahren Glauben verleugnen und mehr dem Zeitlichen als dem Ewigen nachjagen, wie die Heiden, die Juden und die falschen Christen<sup>19</sup>.“

Es stellt sich die Frage, was die Heilige unter falschen Christen versteht. Sind damit vielleicht bestimmte Gruppen unter den zeitgenössischen Christen angesprochen? An anderer Stelle hat sich die Seherin gegen die Sekte der Katharer gewandt<sup>20</sup>. Man darf vermuten, daß diese Sekte in der fraglichen Vision gemeint ist.

Sodann ist befremdlich, daß die Heiden von Gott wissen sollen. Lediglich der Paulustext mit der Aussage, Gott habe den Heiden das Gesetz ins Herz gelegt, kann zur Stützung der These angesehen werden<sup>21</sup>.

In der visio V im ersten Buch des „Scivias“ gibt die Seherin eine Zusammenfassung ihrer Aussagen über die Juden. Hildegard schildert die Synagoge als eine blinde Frau. Mit dieser Schilderung steht sie in der Tradition des Frühmittelalters. Die Gestalt der Synagoge hält die großen Gestalten des Alten Bundes umfassen: Es finden sich Moses, Abraham und eine Reihe von Propheten. Moses trägt den spitzen Hut, der als „... das häufigste Kennzeichen der Juden in Bildardarstellungen...“<sup>22</sup> angesehen werden darf. Jedoch gehört es zu den Ausnahmen im Frühmittelalter, daß Moses mit diesem spitzen Hut dargestellt wird<sup>23</sup>. Alle die Gestalten des AT schauen „... mit Bewunderung auf die Schönheit der neuen Braut<sup>24</sup>“. Braut des Neuen Bundes ist die Kirche, die der „ersten Liebe Gottes“ entgegengesetzt ist. Hildegard weist der Synagoge im Heilsplan Gottes jedoch einen wichtigen Platz zu. Mit wenigen Sätzen umreißt sie die heilsgeschichtliche Rolle des

<sup>19</sup> Ebd., 316.

<sup>20</sup> Briefwechsel 168 ff., 173, 197 f., 218 f.

<sup>21</sup> Vgl. Röm 1, 18–20.

<sup>22</sup> SEIFERTH, W., Kirche und Synagoge im Mittelalter, München 1964, 142.

<sup>23</sup> Ebd., 142.

<sup>24</sup> Wisse die Wege, 136.

Volkes Israel: „Das Volk des Alten Bundes stellte Gott, da er von Abraham die Beschneidung verlangte, unter die Strenge des Gesetzes. Später verwandelte er diese Strenge in die Milde der Gnade. Durch seinen Sohn gab er den Glaubenswilligen die Wahrheit des Evangeliums und salbte sie, die sich an dem Joch des Gesetzes wund getragen hatten, mit dem Öle der Barmherzigkeit“<sup>25</sup>.

Dieser Gedanke der Ablösung der Gesetzessynagoge durch die Kirche der Liebe wird von der Seherin spekulativ entfaltet. In der Vision erscheint der Leib der Synagoge schattenhaft vom Haupt bis zur Mitte des Leibes. Hinter dieser Symbolik verbirgt sich die Erkenntnis, daß der Alte Bund schon „schattenhaft Erkenntnis“ besaß. Doch erst durch die Menschwerdung Christi sei die Welt mit dem wahren Licht erleuchtet worden. Von Christus und seiner Kirche sagt die Seherin mit den Worten des Hohen Liedes: „Wer ist die, die dort heraufsteigt aus der Wüste, von Wonne überströmt und auf ihren Geliebten gestützt?“ (8, 5). Die Mitglieder der Kirche fliegen wie „Tauben zu ihren Taubenschlägen“ (Is 60, 8). Dieses „Fliegen wie Tauben“ bedeutet in der symbolischen Sprache der Heiligen das Gegenteil zum „Fliegen mit leichten Federn“. Die visio III, 7 (Scivias) stellt die Juden als leichte Federn dar, die nicht an ihr Ziel kommen. Diese Ziellosgkeit besteht aber nach dem Weltbild der Seherin in dem Nichterreichkönnen Christi, der Ziel und Mitte der ganzen Geschichte ist.

Die Juden werden auch als Menschen beschrieben, die sich den weltlichen und fleischlichen Begierden verschrieben haben<sup>26</sup>. Sie sind verlassen und die Synagoge „... liegt darnieder in ihren Lastern“<sup>27</sup>. Die Kirche dagegen werde von Engeln geschützt.

Doch die wichtigste Aufgabe sieht die Heilige in dem Aufgehen Jesu Christi aus der Synagoge. Sie habe den „Propheten der Propheten“ ermordet. „Aber aus diesem ihrem Ende erhob sich in den Seelen der Gläubigen der lichteste, hell-schauende Glaube. Die Synagoge sank zu Boden. Da stand die Kirche auf, denn nach dem Tode des Sohnes Gottes ergoß sich die Lehre der Apostel über den ganzen Erdkreis“<sup>28</sup>. Auch in dem Buch „De operatione Dei“ finden sich viele Aussagen über die Juden.

In der visio IV steht die Gliederung des menschlichen Leibes im Mittelpunkt des Interesses. Die Seherin entwirft eine großartige und tief symbolische Sicht des Körpers. Der menschliche Körper wird in Beziehung zu den einzelnen Monaten des Jahres gesetzt. Dem Sommer wird die Rolle des Lebendigen und dem Winter ist die Trägheit zugeordnet. Der vierte Monat sei „voller Lebensgrüne und Wohlgeruch“<sup>29</sup>. Dadurch würden die Menschen rechtschaffen und zufrieden werden.

<sup>25</sup> Ebd., 136.

<sup>26</sup> Ebd., 136.

<sup>27</sup> Ebd., 137.

<sup>28</sup> Ebd., 137.

<sup>29</sup> Hildegard von Bingen, *Welt und Mensch — de operatione Dei*. Übersetzt und erläutert von SCHIPPERGES, Heinrich, Salzburg 1965, 155 (zit. *Welt und Mensch*).

Doch die „... laute Welt mit ihren widerwärtigen und schlechten Menschen aber schmäht häufig die Tugenden und guten Werke eines solchen Menschen und heißt ihn ungerecht und schlecht. Haben doch auch die Juden sogar den Herrn Jesus Christus oft beschimpft und ihn lügenhafterweise ungerecht und befleckt genannt, obwohl sie ihn in all Seinem Tun als heilig und gerecht erkannten<sup>30</sup>“. Die Juden werden als Beispiel der lügenhaften Menschen dargestellt. Das Wort „mendaciter“ zieht sich durch die ganze Geschichte der Judenpolemik<sup>31</sup>.

In der gleichen Vision findet sich auch eine Auslegung des Johannesprologs. In der Erklärung spielen Juden wieder eine gewichtige Rolle. Den Ausgangspunkt bildet der Vers „... aber die Seinigen nahmen ihn nicht auf“. Zunächst hätten die Menschen Gott nicht als den Schöpfer anerkennen wollen. Aus dieser Verblendung sei schließlich die Blindheit der Menschwerdung Gottes gekommen. Hildegard braucht wieder ein Bild aus der Natur, um einen theologischen Gedankengang zu verdeutlichen. Sie zieht eine Parallele zwischen den menschlichen Beinen und der menschlichen Jugend. Wenn die Beine gefestigt seien, glaube der törichte Mensch, er sei schon am ganzen Körper fest. Die Juden hätten sich ebenfalls zu früh sicher gefühlt. „Sie liebten die Eitelkeit der Welt, sie glaubten zu wissen, was sie nicht wußten, und zu sein, was sie nicht waren<sup>32</sup>.“

Durch die Ablehnung Jesu Christi hätten sie auch den Vater abgelehnt und im „eiteln Wahn“ gelebt. Hildegard erkennt in der Menschwerdung eine Inanspruchnahme des Menschen durch Gott. Esel und Füllen des Palmsonntags werden als Symbol für die Juden und Heiden aufgefaßt. Gott „... befahl, daß man Esel und Füllen loslöse und ihm zuführe, damals, als er sich mit dem Gesetz der Wahrheit über sie stellte<sup>33</sup>“. Auffallend ist die Nähe zur Bibel. Diese ist ein Charakteristikum für alle Schriften Hildegards. In der 5. Vision des Buches „Operatione Dei“ erklärt die Nonne vom Rupertsberg die Herkunft des Unglaubens und der Treulosigkeit bei Heiden und Juden. Sie schaut die Stätten der Läuterung im Jenseits. In enger Anlehnung an die Offenbarung 12, 13—14 beschreibt sie die Verfolgung der Frau durch die Schlange. Zunächst schildert Hildegard die positiven Elemente der „Zeit der Beschneidung<sup>34</sup>“. Gott sei von manchen Menschen verehrt worden, und es hätten sogar die Seelen „Erlösung“ erreichen können.

<sup>30</sup> Ebd., 155.

<sup>31</sup> PL 197, 878. „Mendaciter“ ist der Gegensatz von „verus“. Die Juden wurden lügenderisch genannt, weil sie das Gerücht verbreitet hatten, die Jünger Jesu hätten seinen Leichnam gestohlen. So hieß es bis 1570 in der Ostersequenz „Victimae paschali laudes“ in der 6. Strophe: *Credendum est magis soli, Mariae veraci, Quam Judaeorum, Turbae fallaci.*

<sup>32</sup> Welt und Mensch, 179.

<sup>33</sup> Ebd., 179.

<sup>34</sup> Ebd., 202.

Durch die Geburt Christi sei die Schlange sehr enttäuscht worden. Sie habe, weil sie sich gegen das neue Volk der Kirche nicht habe zur Wehr setzen können, versucht, die Juden in tiefe Treulosigkeit und Unglauben zu verstricken. Der Teufel habe gehofft, daß die Juden sich durch die zahlreichen Verfolgungen ergeben würden. Nur er sei es, der den Namen der Juden völlig auslöschen wolle. Doch der Teufel habe seinen Plan nicht durchführen können, weil in der Menschwerdung Jesu Christi alle Menschen gerettet seien. Christus habe aus der Menschheit „... das Gewand seiner Menschheit“<sup>35</sup> angenommen.

Hildegard gibt den Verfolgungen der Juden einen heilsgeschichtlichen Sinn, führt sie aber gleichzeitig auf den Teufel zurück und lehnt sie somit eindeutig ab.

Ebenfalls bei der Auslegung des Schöpfungsberichtes verfährt die Seherin allegorisch. Die Wüste und Leere des ersten Schöpfungstages wird als Zeichen für den religiösen Zustand der Juden gewertet. Auch die Finsternis, die auf der Welt ruhte, ist Symbol für ihre Verstockung. „... leer an Glaube, blind und taub in der Erkenntnis Gottes, leer auch an guten Werken“<sup>36</sup>, so lauten die Urteile über die Juden.

Auch die Trennung zwischen Wasser und Land wird allegorisch verstanden. Die Gläubigen seien von den ungläubigen Juden und Heiden getrennt worden<sup>37</sup>. Hildegard sieht Mt 21, 43 bestätigt: „Das Reich wird euch genommen und einem Volke gegeben werden, das reiche Früchte bringt.“ Den Juden wirft sie vor, nur nach den Wünschen des Herzens gehandelt zu haben.

Die Seherin nennt noch andere Unterscheidungsmerkmale zwischen Christen und Juden. In ihrer allegorischen Deutung des Trockenen bei der Welterschaffung vergleicht sie die Kirche mit dem Meer. Sie sei das Land, das von Milch und Honig fließe. Das Bekenntnis der Dreifaltigkeit wird als unterscheidendes Merkmal zwischen Christen und Juden angeführt. Durch den Glauben an die Dreifaltigkeit werde die Kirche zu einem Abglanz des Himmels<sup>38</sup>. Hildegard unterscheidet sich durch diese theologische Schweise der Juden von den zeitgenössischen Judenpolemiken. Sie argumentiert ähnlich wie Rupert von Deutz<sup>39</sup>.

In der visio IX spricht sie über das Geheimnis der Menschwerdung. Sie räumt den Juden ein, daß sie es schwieriger verstehen können als andere Menschen. Sie haben Jesus gesehen, wie er als Mensch war<sup>40</sup>. Doch die Juden nahmen Anstoß, weil sie nicht verstehen konnten, daß Jesus „ohne Fehl“<sup>41</sup> war. Die zeit-

<sup>35</sup> Ebd., 203.

<sup>36</sup> Ebd., 208.

<sup>37</sup> Ebd., 212.

<sup>38</sup> Ebd., 219.

<sup>39</sup> Iserloh, Erwin, Die Juden in der Christenheit des Mittelalters, in: Jedin, Hubert (Hrsg.) Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. III, 2, Freiburg 1973, 726 (zit. Iserloh).

<sup>40</sup> Welt und Mensch, 273 „... als einer, der aß und trank...“

<sup>41</sup> Ebd., 273.



genössischen Juden glaubten nicht an die Wunder Jesu und konnten daher nicht erkennen, daß Jesus der Sohn Gottes war. „Wie ein Steinbock verhärteten sie sich und versteckten sich wie eine Taube im Felsloch<sup>42</sup>.“ Doch die Juden sind nach der Auffassung der Heiligen nicht auf ewig verloren. Sie können vielmehr gerettet werden. In dieser Auffassung ist die Seherin vom Rupertsberg den Gedanken Bernhards nahe. In einem gewissen Grade sieht Hildegard sogar eine Parallele zwischen den Mitgliedern der Synagoge und den Gliedern der Kirche: beide warten auf den Tag, an dem Gott seine „Hand zu seinem großen Werk erheben<sup>43</sup>“ wird. Hier liegt der tiefste Grund für die im ganzen versöhnliche Haltung den Juden gegenüber. Hildegard weiß um die Vorläufigkeit dieses Äons und gerade als Seherin, die teilhaben durfte an der Schönheit des himmlischen Reiches, kann sie mit liebevoller Hoffnung an das Ende der Tage durch Gott glauben.

Dieser eschatologische Aspekt wird noch in der zehnten Vision vertieft. Hildegard beschreibt das Zeitalter des Löwen, in dem Gott die Bösen bestrafen wird. Doch dieses Zeitalter ist noch nicht die Zeit des letzten Gerichts. Vor der letzten Ankunft des Gottessohnes werde eine Friedenszeit eintreten, in der alle Menschen die Möglichkeit haben, „... die Fülle der Gerechtigkeit im katholischen Glauben<sup>44</sup>“ zu finden. Bedeutsam ist hier wieder, daß Hildegard den Juden eine Chance auf Bekehrung einräumt. Die Juden werden als Einheit betrachtet. Sie „... freuen sich und sagen, Er sei schon da, dessen Kommen sie eben noch geleugnet haben<sup>45</sup>“. Der „Heilige Rest Israel“ (Is 4, 2) wird an diesem Tage gerettet werden. Das Volk des Alten Bundes wird am Ende der Zeiten auch das Land seiner Väter zurückerhalten. So können die Juden ausrufen: „Unser Ruhm steht nahe vor uns, und sie werden zermalmt werden, die uns mürbe gemacht und vertrieben haben<sup>46</sup>.“

Der kurze Überblick über die beiden Schriften der Heiligen konnte zeigen, daß die Seherin vom Rupertsberg den Juden gegenüber eine christliche Haltung einnimmt. Jegliche direkte Einmischung in die Zeitdiskussion über die Behandlung der Juden fehlt. Der Heiligen geht es vor allem um die Bekehrung und Rückführung der Juden ins Reich des Vaters, das sie in der katholischen Kirche verwirklicht sieht. Sie argumentiert in einer „... versöhnlichen und religiösen Sprache<sup>47</sup>“. Weil Hildegard die Juden mit biblischen Kategorien mißt, ist es ihr gelungen, die Synagoge heilsgeschichtlich einzuordnen.

<sup>42</sup> Ebd., 273.

<sup>43</sup> Ebd., 273.

<sup>44</sup> Ebd., 298.

<sup>45</sup> Ebd., 299.

<sup>46</sup> Ebd., 301.

<sup>47</sup> ISELOH 726.



## Das Tagebuch des Trierer Bischofs Josef von Hommer (1760–1836)\*

Vor nunmehr fast einem Jahrhundert hatte kein Geringerer als Franz Xaver Kraus bereits angeregt, „das hochinteressante Tagebuch“ des Trierer Bischofs Josef von Hommer (1824–1836) möchte veröffentlicht werden. Das in mehrfacher Hinsicht einzigartige Dokument ruhte bis jetzt kaum beachtet unter den Beständen des Bistumsarchivs Trier (Abt. 40, Nr. 25), nachdem es Bischof Michael Felix Korum 1917 aus Privatbesitz für das Bistum erworben hatte. Carl Kammers Vorarbeiten für eine Veröffentlichung waren unvollendet geblieben. Die nun in vorbildlicher Weise realisierte zweisprachige Ausgabe (dem lateinischen Original ist jeweils die deutsche Übersetzung gegenübergestellt) wird dem derzeitigen Direktor des Bistumsarchivs in Trier, Prälat Professor Dr. Alois Thomas verdankt, der wie kein anderer die fachliche Kompetenz für diese Herausgeberaufgabe mitbrachte.

Thomas hat sich in zahlreichen Publikationen immer wieder mit Person und Werk des ersten Trierer Bischofs der nachrevolutionären, preußischen Zeit beschäftigt. Dem Episkopat Hommers kommt grundlegende Bedeutung zu. Nach dem Untergang des Kurfürstentums und des alten Erzbistums Trier, nach dem Intermezzo der französischen Revolutionsherrschaft und des Napoleonischen Kaiserreichs war Josef von Hommer die nicht leichte Aufgabe zugefallen, in dem 1821 neuumgrenzten Bistum Trier, das — nunmehr preußisch geworden — einem protestantischen Landesherrn unterstand, eine den veränderten Verhältnissen Rechnung tragende, der Zukunft zugewandte Seelsorge aufzubauen.

Bevor wir uns dem Inhalt des Hommerschen Tagebuches zuwenden, dürfte zunächst ein Wort zum Genus dieser Aufzeichnungen angebracht sein. Das Manuskript stellt die lateinische Niederschrift der täglichen, morgendlichen Betrachtungen des Bischofs dar. Für das Jahr 1828, das vierte seiner bischöflichen Amtszeit, hatte Josef von Hommer sich sein eigenes Leben als Betrachtungsstoff gewählt. Im Angesicht Gottes wollte er von einem Tag zum anderen, ein Jahr lang, über die wichtigsten Stationen seines Lebensweges nachsinnen und, wie Augustinus es in seinen *Confessiones* getan hatte, Gottes gnädige Fügung preisen, das eigene Tun prüfen und Versagen und Schwäche eingestehen. Der Bischof stand damals im 68. Lebensjahr. Er befand sich zu dieser Zeit in einem seelischen Zustand, der ihn mit dem nahen Tod rechnen ließ. So haben wir in seinen „*Meditationes in vitam meam peractam*“ ein Selbstzeugnis vor uns, in dem der Bischof in letzter Ehrlichkeit und Redlichkeit seine Zeit, seine Umgebung und sein eigenes Tun *sub specie aeternitatis* überdenkt.

Es sind sieben ereignisreiche Jahrzehnte, die so in den Blick kommen. Als Josef von Hommer am 4. April 1760 in Koblenz geboren wurde, war seine Heimatstadt noch

\* Hommer, Josef von: Josef von Hommer 1760–1836. *Meditationes in vitam meam peractam*. Eine Selbstbiographie. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Alois Thomas. Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte. 1976. 566 S., brosch. 75,— DM, geb. 84,— DM.

kurfürstlich-trierische Residenz. Der Vater stand als Kanzleidirektor im Dienst des Erzbischofs. Im Elternhaus herrschte eine selbstverständlich religiöse Atmosphäre, wie sie allenthalben damals in den traditionsverbundenen Beamtenfamilien der rheinischen geistlichen Territorien anzutreffen war. Hommers Vater hielt z. B. regelmäßig eine morgendliche Betrachtung; bei Tisch unterhielt man sich vornehmlich über religiöse Fragen. Zwei Geistliche wohnten im Hause Hommer, von denen der jüngere als Hauslehrer die Söhne für die Aufnahme in das Jesuitengymnasium vorbereitete. Es charakterisiert schlaglichtartig den durch und durch kirchlich geprägten Lebensstil im damaligen Koblenz, wenn es niemand verwunderlich fand, daß die Mutter dem kleinen Josef als Straßenkleidung einen schwarzen Priestertalar machen ließ, um ihn von Kindsbeinen an an geistliche Art zu gewöhnen. Schon mit acht Jahren erhielt Josef die Tonsur und das Anrecht auf ein Kanonikat am Koblenzer St.-Kastor-Stift.

In dieser im Grunde noch mittelalterlich anmutenden heilen Welt flackert aber bereits das Wetterleuchten kommender Umwälzungen auf. Da werden Eltern und Schüler überrascht von der für sie unverständlichen Auflösung des Jesuitenordens (1773); die Febronius-Affaire bewegt die Gemüter; am kurfürstlichen Hof wird die neue Geistesrichtung der Aufklärung tonangebend; gerüchteweise hört man von einer republikanischen Staatsgründung im fernen Amerika; im Trierer Seminar, wo Josef von Hommer als 16jähriger zusammen mit seinem älteren Bruder das Theologiestudium beginnt (1776), werden gallikanische und febronianische Ideen doziert.

Dem für eine geistliche Laufbahn bestimmten Sohn eines hohen kurtrierischen Beamten war der weitere Weg vorgezeichnet. Das Ziel war eine Ehrenstelle in der erzbischöflichen geistlichen Verwaltung. Um die dazu erforderlichen juristischen Kenntnisse zu erwerben, geht Hommer nach dem Seminarstudium an die juristische Fakultät der Universität Heidelberg. Der Jurastudent führte in Heidelberg ein nicht gerade sparsames, und für einen angehenden Priester einigermaßen liberales Studentenleben, wie sich der 68jährige zurückblickend vorwurfsvoll eingesteht. Die durchtanzte Fastnacht im Jahre seiner Diakonenweihe und die anschließend bitteren Vorwürfe der Mutter stehen ihm noch im Alter warnend vor Augen.

Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim (Febronius) weiht den 21jährigen am 9. Juni 1781 in der Trierer Dreifaltigkeitskirche zum Diakon. Damit war die Voraussetzung geschaffen, daß Josef von Hommer als Kanoniker des Stiftes St. Kastor in den Genuß seiner Pfründe kommen konnte. Der junge Stiftsherr hat Freude am damals noch ganz in cantu gefeierten Offizium, ist im übrigen aber durchaus weltlichem Zeitvertreib zugetan. „Nach den kanonischen Tagzeiten im Chor besuchte ich alsbald die Gesellschaften der Menschen und machte Spaziergänge. Nicht auf die Anliegen der Kirche war ich bedacht, ich sorgte mich um meine Bequemlichkeit und was meiner flüchtigen Sinnesart diente“ (103). Auch der Empfang der Priesterweihe (1783) war ihm in erster Linie eine weiterführende Etappe in der kirchlichen Ämterlaufbahn.

Es war sein ältester Bruder, der inzwischen Bürgermeister und Hochgerichtsvorsitzender von Koblenz geworden war, der den Neupriester drängte, sich nicht wie so viele andere Kleriker der Zeit mit dem Chordienst zu begnügen, sondern Seelsorgsaufgaben zu übernehmen. Der Dienst im Beichtstuhl und auf der Kanzel von St. Kastor, die Pfarrseelsorge in dem kleinen Wallersheim, die Tätigkeit als Landpfarrer in Schönberg unter den einfachen Menschen des abgelegenen Westerwaldes wurden zur hohen Schule der

Pastoral für den später für alle Probleme der praktischen Seelsorgsarbeit ungemein aufgeschlossenen Bischof. Es ist seine ehrliche Überzeugung, wenn er auf diese Jahre zurückschauend feststellt, die Würde des Pfarrers „ist allen anderen vorzuziehen“ (117). Seelsorger zu sein, galt in seinen Augen nun mehr als die Ehrenstellen in der geistlichen Verwaltung (Fiskal, Syndikus der geistlichen Stände). Schweren Herzens nahm er 1801 Abschied von seinen Westerwäldern, um die wegen der veränderten politischen Lage hochbedeutsam gewordene, ihm angetragene Pfarrstelle in Koblenz-Ehrenbreitstein zu übernehmen.

Koblenz selbst war inzwischen mit dem linksrheinischen Teil des Trierer Kurstaates an Frankreich gefallen. Im rechtsrheinischen Ehrenbreitstein hatte sich die alte Oberschicht des Kurstaates niedergelassen; von hier wurde das von den Franzosen nicht besetzte Restterritorium des Kurfürstentums und Erzbistums Trier auf dem rechten Rheinufer verwaltet. Als 1803 auf Grund des Reichsdeputationshauptschlusses dieser Rest des Trierer Kurstaates dem protestantischen Fürsten von Nassau-Weilburg zufiel, nahm die Bevölkerung mit Betroffenheit und Wehmut Abschied von der Herrschaft des letzten Trierer Erzbischofs Clemens Wenzeslaus, „dem alle in Liebe und Treue zugetan waren“ (193). Es mögen schon die späteren, wenig erfreulichen Erfahrungen mit dem ebenfalls protestantischen preußischen Landesherrn miteinfließen, wenn Bischof von Hommer diesen Wechsel der Dinge kommentiert: „Herr, mein Gott, du hast ein katholisches Land, das sich ein heiliges Land nennt, Nichtkatholiken als Erbe gegeben, so wie du einst die Heiden über dein auserwähltes Volk in Jerusalem herrschen ließest“ (195).

Die Vertreibung der Franzosen durch die alliierten Truppen (am 1. Januar 1814 überschritten die Verbündeten den Rhein) schuf wiederum grundlegend neue Verhältnisse. Nach dem Wiener Kongreß (1815) richtete Preußen seine Herrschaft an Rhein und Mosel auf, beargwöhnt von der einheimischen Bevölkerung, die bald Grund haben sollte, der französischen Zeit nachzutrauern, da man „einer freiheitlichen Regierung und einem katholischen Kaiser“ angehörte (213).

Es ist eine der besonderen Stärken Hommers, daß er sich den wechselnden Verhältnissen klug anzupassen weiß, ohne indes seinen Grundsätzen untreu zu werden. Er hat nichts von einem rückwärtsschauenden Nostalgiker an sich; er weiß, daß sich das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen läßt, und versucht, in den veränderten politischen und gesellschaftlichen Umständen das Beste für die Kirche und das religiöse Leben der katholischen Christen zu erreichen. Gegenüber dem neuen protestantischen Landesherrn nimmt er eine irenische Haltung ein. So war Josef von Hommer, den der preußische König anlässlich seines Besuchs in den Rheinlanden (1818) mit dem roten Adlerorden 3. Klasse ausgezeichnet hatte, der preußischen Regierung in Berlin *persona grata*, als es darum ging, dem 1821 neuorganisierten Bistum Trier einen Bischof zu geben. Die umsichtige Art, mit der von Hommer seit 1816 als Generalvikar und seit 1818 als Kapitelsvikar das rechtsrheinische Restterritorium des alten Erzbistums Trier von Ehrenbreitstein aus verwaltet hatte, prädestinierte ihn für die größere, wahrhaftig nicht einfache Aufgabe in einer völlig veränderten Situation die Leitung der Trierischen Kirche zu übernehmen.

Als Bischof hatte es von Hommer anfangs nicht leicht. Der Trierer Klerus betrachtete Generalvikar A. Cordel († 1826) als die eigentliche Führerpersönlichkeit. Cordel hatte schon unter dem französischen Bischof Charles Mannay maßgeblichen Anteil an den

Geschäften der Bistumsleitung und stand nach dessen Weggang (1814) ein Jahrzehnt lang de facto an der Spitze der Diözese. Das Verhältnis zwischen dem eher konservativ eingestellten Cordel und dem den Ideen einer gemäßigten Aufklärung wohlwollend gegenüberstehenden Bischof war nicht ungetrübt. In aller Offenheit schildert von Hommer die Schwierigkeiten der Verhältnisse und die Eigenheiten seiner engsten Mitarbeiter.

Breiten Raum nehmen in seiner Meditation die pastoralen Probleme ein, denen er sich als Bischof gegenüberstellt: das Mischehenproblem, die Ausbildung der zukünftigen Priester, das Problem der Muttersprache im Gottesdienst, die Frage des Priesterzölibats und des Verhältnisses zwischen bischöflicher und päpstlicher Gewalt. Immer wieder ist man erstaunt über das ungeheure Arbeitspensum, das der fast 70jährige Oberhirte eines ausgedehnten Sprengels bewältigt. Beispielhaft sei an die beschwerliche Visitationsreise erinnert, die den Bischof in den Sommermonaten des Jahres 1827 in mehr als 100 Pfarreien der Westeifel führte (311). Bischof von Hommer arbeitete vor der visitatio realis nicht nur gewissenhaft den 15 Seiten starken Bericht der Pfarrer über den Zustand ihrer Pfarrei durch. Er entwarf auch persönlich die nach Abschluß der Visitation den Pfarrern zugehenden Ordinata, die in Form eines persönlichen Briefes Lob und Tadel aussprachen und in vornehmer Weise bis ins einzelne gehende Ratschläge für Verbesserungen in der Pfarrseelsorge gaben. Persönlich arbeitete der Bischof auch die Antwortschreiben zu den Berichten über die jährlichen Dekanatskapitel aus und scheute selbst nicht die Mühe, die eingesandten Probepredigten gewissenhaft zu studieren. Überall erkennt man den in einer langjährigen pastoralen Praxis gereiften Seelsorger.

Die Persönlichkeit des ersten Trierer Bischofs der preußischen Ära hat in der Vergangenheit nicht immer eine gerechte Beurteilung erfahren. Man warf ihm allzu große Nachgiebigkeit gegenüber dem preußischen Staat, übereilte Kompromißbereitschaft und falschen, aufklärerischen Liberalismus vor. Die von A. Thomas nunmehr zugänglich gemachten, in vorbildlicher und umfassender Weise kommentierten Tagebuchaufzeichnungen des Bischofs beseitigen jeden Zweifel an der Lauterkeit seiner Gesinnung. Zudem gewährt diese einzigartige Quelle einen tiefen Einblick in eine der bewegtesten und ereignisreichsten Perioden der Trierer Bistumsgeschichte. Das geistige Klima einer Zeit des Umbruchs und Neubeginns wird greifbar, und die damaligen innerkirchlichen Reformbestrebungen der ersten Aufklärung dürften gerade in einer Zeit, die man wohl nicht zu Unrecht die zweite Aufklärung genannt hat, erhöhtes Interesse beanspruchen. Der über 80jährige Herausgeber hat mit dieser Publikation seinen zahlreichen Studien über die Regierungszeit Bischof von Hommers den krönenden Abschluß gegeben und dem ersten Trierer Bischof der neuen Zeit das ihm gebührende, bisher noch ausstehende, „ehrevollere Denkmal“ (J. Wagner) gesetzt.

Dr. Andreas Heinz, Trier

HUBER, Friedrich: *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja.* (BZAW 137.) — Berlin: W. de Gruyter. 1976. 252 S. Lw. 98,— DM.

Diese Erlanger Dissertation beschäftigt sich mit den die nichtisraelitischen Völker betreffenden Aussagen des Propheten Jesaja. Im ersten Teil der Arbeit werden die einschlägigen Texte daraufhin befragt, in welcher Rolle die nichtisraelitischen Völker bei Jesaja erscheinen und wie Jesaja in seiner Verkündigung auf diese Völker Bezug nimmt. Der zweite Teil fragt nach dem leitenden Interesse, das den Propheten bei seinem Reden von anderen Völkern bestimmt, nämlich nach Juda und seinem Verhältnis zu Jahwe. Im dritten Teil werden schließlich die theologischen Voraussetzungen dargestellt, die für Jesajas Aussagen über andere Völker von Bedeutung sind.

Angesichts der Tatsache, daß das Thema in der atl. Forschung schon öfter behandelt worden ist, muß man dem Verfasser bescheinigen, daß er der Analyse der Einzelheiten sowie der Erörterung des theologischen Hintergrundes bei den politischen Urteilen Jesajas, aber auch der Bewertung der sprachlichen Mittel, mit deren Hilfe Jesaja seine politischen Urteile zum Ausdruck bringt, größeren Raum als die früheren Erklärer widmet und hierbei zu einem differenzierteren Urteil gelangt.

Kritisch darf man jedoch fragen, ob mit der Erklärung, daß Jesaja durch sein Drohwort gegen Assur Juda zum Vertrauen auf Jahwe auffordern wolle, schon alles Wesentliche gesagt ist. Auch die Behauptung, daß Jesaja zwar die Vorstellung der Verfügungsgewalt Jahwes über alle anderen Völker kenne, nicht aber die universale Geschichtslenkung läßt sich in dieser Form kaum aufrechterhalten. Denn die zweifellos jesajanische Aussage von der universalen Königsherrschaft Jahwes (Jes 6, 3), die alle Sünder sowohl in Israel wie auch in der Völkerwelt scheitern läßt (vgl. auch Am 1—2), ist offensichtlich auf eine die ganze Schöpfung durchdringende Verwirklichung ausgerichtet. Dem widerspricht nicht die von dem Verfasser hervorgehobene Tatsache, daß die Einzelheiten des hinter dieser universalen Zielsetzung stehenden göttlichen Planes dem Menschen nur von Fall zu Fall offenbart werden.

E. Haag, Trier

ZELLER, Dieter: *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* (Forschung zur Bibel 17). Würzburg: Echter Verlag. 1977. 224 S. Kart. 29,— DM.

Das lange Zeit in der kritischen Exegese vorherrschende Bild von Jesus als dem apokalyptischen Propheten ist wiederholt auf Grund seiner weisheitlich orientierten sittlichen Weisungen in Frage gestellt worden. Die vorliegende Freiburger Habilitationsschrift will die weisheitlichen Mahnsprüche der Verkündigung Jesu erneut form- und traditionsgeschichtlich bestimmen und ihr Verhältnis zur Reich-Gottes-Botschaft Jesu klären. Im 1. Teil seiner Arbeit (S. 15—48) versucht der Verf. „das diffuse Phänomen ‚Weisheit‘“ (S. 15) innerhalb der atl. Literatur zu erfassen und die Formgeschichte der weisheitlichen Rede bis in die Zeit Jesu aufzuzeigen. In einer sehr sorgfältigen Exegese werden im 2. Teil (S. 51—143) die weisheitlichen Mahnsprüche nach den Synoptikern im einzelnen untersucht, wobei neben der Formkritik insbesondere die Motivkritik die Zuordnung zur weisheitlichen Denkrichtung ermöglicht. Die jeweiligen Überlegungen zum historischen Ort des einzelnen Spruches mit der Frage nach seiner Authentizität setzen ein bestimmtes Jesusbild voraus und sind oft als Ermessensentscheide anfechtbar. Für die diskutierten Sprüche wird auf Grund ihres weisheitlichen Charakters und fehlenden Gesetzesstils eine intendierte Kollision mit der Gesetzesfrömmigkeit ausgeschlossen (S. 153 f.). Jedoch betont der Verf. im 3. Teil seiner Abhandlung, der sich mit der Stellung der weisheitlichen Mahnsprüche in der Verkündigung Jesu (S. 147—184) und der vorsynoptischen Überlieferung dieser Weisungen (S. 184—199) befaßt, daß im Gegensatz zur zeitgenössischen Weisheit „die Beschäftigung mit dem Gesetz nirgends



zum Gegenstand der Belehrung“ gemacht wird (S. 149) und ein „juridisches Verständnis der Weisungen Jesu in die Irre geht“ (S. 154). Obwohl die weisheitlichen Mahnsprüche die eschatologische Motivierung in der Regel vermissen lassen, ist auf Grund des Inhalts und der Radikalität der Forderung der Bezug zur Reich-Gottes-Botschaft Jesu doch erkennbar und wird deutlich, daß diese „nicht zu schwärmerischer Weltverneinung“ führte (S. 177—184).

Die glänzend geschriebene Arbeit Z. verdient als Erhellung eines gewichtigen Teils der sittlichen Verkündigung Jesu nicht bloß exegetische, sondern auch moraltheologische Beachtung.

J. Eckert, Trier

THIßSEN, Werner: Erzählung der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2, 1—3, 6 (Forschung zur Bibel 21). Würzburg: Echter Verlag. 1976. 420 S. Kart. 39,— DM.

Die Vorgeschichte des ältesten Evangeliums mit der Frage nach der vormarkinischen Überlieferung der Worte und Taten Jesu gehört zu den interessantesten, aber auch schwierigsten Kapiteln der ntl. Exegese. Die vorliegende von W. Thißing angeregte und geförderte Dissertation nimmt ihren Ausgangspunkt bei der umstrittenen exegetischen These, daß der Evangelist in Mk 2, 1—3, 6 eine schriftliche Sammlung aufgenommen habe, deren Werdegang und Theologie dann im 1. Hauptteil der Abhandlung (S. 45—257) erarbeitet wird. Der Verf. charakterisiert das theologische Anliegen dieser vormarkinischen Erzähleinheit mit dem Stichwort „Befreiung“ und bestimmt als den „Sitz im Leben“ dieser Sammlung die bei den Judenchristen bedeutsame Verkündigung Jesu als des Befreiers von Sünde und Gesetz. Ein für Jesu Verhalten und Botschaft symptomatisches Kernelement sei hier getroffen. Der 2. Hauptteil der Arbeit (S. 259—375) beschäftigt sich mit der redaktionellen Verarbeitung des vormarkinischen Erzählzyklus und seines Verhältnisses zur spezifisch markinischen Theologie. Dabei zeigt sich, daß auch von Mk 2, 1—3, 6 her M. Kählers bekannte Charakterisierung des Markus-Evangeliums als „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“ zu kurz-sichtig ist (S. 337).

Der Wert dieser Studie dürfte weniger in dem erneuten Aufweis einer vormarkinischen Sammlung bestehen — hier bleibt vieles Hypothese — als in der lehrreichen Erschließung der theologischen Bedeutung narrativer Christusverkündigung.

J. Eckert, Trier

LES MIRACLES DE JÉSUS selon le Nouveau Testament, sous la direction de Xavier Léon-Dufour. Paris: Éditions du seuil. 1977. 396 S. Kart. o. Pr.

In diesem Werk kommen zwölf Autoren zu Wort. Xavier Léon-Dufour beginnt mit einer Hinführung, und zwar unter einem vierfachen Gesichtspunkt: dogmatisch-geschichtlich, kritisch, literarisch und hermeneutisch. In einem ersten Hauptteil („Situation“) sichtet Maurice Carrez das atl. Erbe in den evangelischen Wundererzählungen, betrachtet Pierre Grelot die Heilungen und Exorzismen Jesu im Lichte des jüdischen Dämonenglaubens, untersucht Kurt Hruby die biblischen und nichtbiblischen Wunder in der rabbinischen Literatur (2.—5. Jh. n. Chr.), behandelt Augustin George die hellenistischen Wundererzählungen und geht Simon Légasse der Frage nach der Historizität der Wunder Jesu nach. Im zweiten Hauptteil („Lectures d'un récit“) analysieren Jean Calloud, Georges Combet und Jean Delorme sowie Louis Beirnaert und Jean-Noël Aletti Mk 5, 1—20 (Die Heilung des Besessenen von Gerasa). Im dritten Hauptteil („Perspectives“) befaßt sich Paul Lamarche mit den Wundern Jesu nach Markus, Simon Légasse mit den Wundern Jesu im Matthäus-Evangelium, Augustin George mit dem Wunder im Doppelwerk des Lukas und Léon-Dufour mit den Wundern Jesu im Evangelium nach Johannes. Im vierten Hauptteil („Essai de synthèse“) bietet Léon-Dufour, im engen Anschluß an Gerd Theissen, Urchristliche Wundergeschichten. Gütersloh 1974, eine synchrone, eine diachrone und eine funktionale Untersuchung

der Wundererzählungen in den Evangelien (und der Apg). In einer „Conclusion“ erläutert Léon-Dufour nochmals die verschiedenen Methoden und versucht eine genauere Bestimmung und theologische Einordnung des Wunders. Eine Bibliographie und Register beschließen den Band. Wie man sieht, liefert das vorgestellte Buch, in dem viele deutschsprachige Veröffentlichungen berücksichtigt werden, reiche Informationen über die Wundertexte des Neuen Testaments und ihre Erforschung. Es läßt u. a. erneut erkennen, daß man die volle Bedeutung der Wundererzählungen der Evangelien nicht in den Blick bekommt, wenn man an sie ausschließlich — so unumgänglich sie ist — die historische Frage stellt.

H. Schützeichel, Trier

WINKELMANN, Michael: Biblische Wunder. Kritik, Chance, Deutung. München: Verlag J. Pfeiffer. 1977. 180 S. Paperback. 19,80 DM.

In der Einleitung schreibt der Verfasser, das Buch sei der Versuch einer Antwort auf die Fragen: Sind Wunder passiert? Hat Jesus Wunder gewirkt? Sind Wunder Gegenstand des Glaubens? (12) Die Antwort, die das fünfte Kapitel bringt: der Beweis für Wunder ist nicht zu erbringen (167), darum müssen die neutestamentlichen Wunderberichte allein von ihrer funktionalen Bedeutung her gesehen werden (160 f.), wird in vier Kapiteln vorbereitet, die 1. das Wunderverständnis im Christentum, 2. den Wunderglauben in der antiken Welt, 3. die Entstehung der Evangelien und 4. die neutestamentlichen Wundergeschichten behandeln. Am Ende des vierten Kapitels wird die Antwort des fünften Kapitels durch die Frage vorbereitet: Was ist entscheidender: „die Tatsache, daß uns das Evangelium von einem Wundertäter, von einem Zauberkünstler erzählt, der über magische Kräfte verfügt — oder daß uns hier eine Botschaft von der neuen Freiheit des Menschen übermittelt wird?“ (150)

Was man von dem ganzen Buch mit seiner verwaschenen, unpräzisen, klischeehaften Sprache zu halten hat, zeigt ein Blick ins erste Kapitel, das das Wunderverständnis im Christentum behandelt. Es beginnt mit einer Befragung der „offiziellen Stellen . . . , die eine unbestreitbare Kompetenz in Sachen Wunder haben“ (19); später werden sie als „Experten“ bezeichnet (27). Als Experten bzw. offizielle Stellen begegnen dann lediglich: ein Kirchenlexikon aus dem Jahr 1901, eine kurze Stellungnahme von H. Dolch in dem Handlexikon „Christliche Religion“, das Buch von H. Meissner „Christusglaube“, die Abhandlung von Fr. Mußner „Die Wunder Jesu“ und „Was wir glauben“ von F. Kreuzer (Hrsg.). Dieses Vorgehen ist charakteristisch für das ganze Buch: es wird ausgewählt, was das eigene Vorurteil stützt, anderes wird nicht zur Kenntnis genommen. Im anschließenden Abschnitt über das Wunderverständnis in der christlichen Tradition, der sich auf das Buch von E. und M. L. Veller „Der Streit um die Wunder“ (1968) stützt, wird das dadurch deutlich, daß der Überblick mit D. Fr. Strauß abbricht, den der Verfasser als die entscheidende Wende in der Wunderdiskussion feiert: mit seinen Thesen: die Wunder sind unhistorisch; sie sind keine Tatsachen, sondern mythische Verdeutlichungen der christlichen Missionspredigt; hier sieht der Verfasser eine Möglichkeit aufgezeigt, die Wunder und damit auch die biblische Überlieferung wieder zu verstehen und ernst zu nehmen (65).

Ein weiteres Eingehen auf das Buch erübrigt sich. Was es an richtigen Einsichten und theologischen Aussagen enthält, ist anderswo schon längst präziser und besser gesagt und veröffentlicht — auch für Praktiker (vgl. z. B. A. Weiser, Was die Bibel Wunder nennt. 1975).

Man fragt sich, was man mehr bestaunen soll: den Leichtsinns, mit dem der Verfasser theologische, philosophische und historische Urteile von sich gibt (Urteile, die man selbst einem Theologiestudenten in den ersten Semestern nicht mehr durchgehen lassen kann — und der Verfasser studiert schon seit 1973 neben anderen Fächern auch Theologie) und mit dem er kritiklos ein modernes „Weltbild“, jene Verschmelzung von Wissen und Wertungen, die zusammen heute die Gesamtansicht des Wirklichen vorgibt, zur Norm erhebt — oder den Leichtsinns eines Verlages, der sich allem Anschein

nach keinen theologisch gebildeten Lektor leistet, der verhindern könnte, daß so unausgegorene und theologisch ungenügende Versuchsarbeiten publiziert und vom Verlag dann auch noch für Praktiker empfohlen werden; letzteres stellt fast eine beleidigende Unterstellung den „Praktikern“ gegenüber dar.

J. Schmitz, Mainz

GNILKA, Joachim (Hrsg.): Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute. Theologisches Kontaktstudium des Fachbereichs Katholische Theologie der Universität München Band 4. München: Don Bosco Verlag. 1976. 104 S. Kart. 14,80 DM.

Das Buch enthält drei Beiträge von Joachim Gnilka, einen von Josef Finkenzeller und einen von Heinrich Fries. Gnilka erörtert zuerst die Schwierigkeiten, die Kriterien und die theologische Bedeutung der Rückfrage nach dem historischen Jesus, skizziert dann die Konturen des irdischen Jesus und behandelt schließlich die Auferstehung Jesu, indem er die neutestamentlichen Ostertexte würdigt und in Auseinandersetzung mit R. Bultmann, G. Koch, E. Fuchs, P. Tillich, W. Marxsen und R. Pesch die Entstehung des Osterglaubens erklärt. Finkenzeller vergleicht die heilsgeschichtliche und funktionale Sicht des Erlösungsgeheimnisses im Christuskerygma des NT mit der ontologischen und metaphysischen Sicht des Erlösungsgeheimnisses im Christosdogma der Kirche und erläutert wesentliche Aspekte eines Dogmas.

Fries, dessen Beitrag auch in dem Band: Grundfragen der Christologie heute (QD 72), Freiburg 1975, gedruckt vorliegt, befaßt sich mit nichtkirchlichen Jesusdeutungen in der Jesus-People-Bewegung, in der heutigen Literatur (im weiteren Sinne), in der gegenwärtigen (vor allem marxistischen) Philosophie und im zeitgenössischen Judentum.

Bei der Behandlung der Wunder Jesu werden, wie heute vielfach üblich, die Totenerweckungen und sogenannten Naturwunder übergangen. Kann man wirklich formulieren, Jesus habe am Kreuz „voll Verzweiflung“ den Verlassenheitsruf ausgestoßen (vgl. S. 44)? Auf's Ganze gesehen bietet aber das vorgestellte Werk das, was der theologisch Interessierte sucht: zuverlässige Information.

H. Schützel, Trier

BARTH, Markus; BLANK, Josef; BLOCH, Jochanan; MUSSNER, Franz; WERBLOWSKY, R. J. Zwi: Paulus — Apostat oder Apostel: Jüdische und christliche Antworten. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1977. 176 S. Kart. 15,80 DM.

Nicht Jesus, sondern Paulus ist für die jüdischen Gelehrten der Gegenwart der Stein des Anstoßes. Das Verhältnis des aus dem Judentum stammenden Heidenapostels zum jüdischen Glauben steht im Mittelpunkt der hier vorgelegten, 1976 auf einer jüdisch-christlichen Tagung der „Katholischen Akademie in Bayern“ gehaltenen Referate.

In seinem Beitrag „Der historische Jesus und Paulus“ geht J. Bloch von der gängigen, aber keineswegs bewiesenen These aus, daß er als Jude Jesus in seiner geschichtlichen Einmaligkeit besser verstehe als der christliche Interpret (S. 11). In den Gleichnissen Jesu sieht B. „eschatologische Symbolreden“, die das „Geheimnis des Gottesreiches“ in zum Teil paradoxer und unverständlicher Weise andeuten und nicht durch die Frage nach dem einen tertium comparationis entschlüsselt werden können (S. 12). Die Botschaft der Gleichnisse von den anvertrauten Talenten, der selbstwachsenden Saat und dem ungerechten Haushalter sei, daß der Mensch in der Situation der Gott-Verborgenheit „das Kommen des Reiches zu bereiten“ habe (S. 15). Da „das Kommen des Reiches in die Verlorenheit hinein“ primär Schuld-Vergebung bedeute, sei die Nähe zur paulinischen Theologie unverkennbar (S. 25). Die Aufhebung der Tora sei damit jedoch nicht verbunden. Leider begnügt sich B. gerade bei diesem Punkt mit „Andeutungen“ (S. 24), so daß vieles unklar bleibt.

F. Mußner hebt in seiner Exegese von Röm 10, 4 „Christus (ist) des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt“ richtig hervor, daß nach Paulus mit Christus

„die Herrschaft des Gesetzes zu ihrem Ende gekommen ist: weil der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus heilsvermittelnde Funktion besitzt“ (S. 35). Gegenüber dem jüdischen Einwand, Paulus habe die Tora mißverstanden, zeigt M. auf, daß der Apostel in der Tat Gesetz und Bund nicht mehr zusammenzudenken vermochte (S. 42), jedoch dispensiere er die nicht an Christus glaubenden Juden nicht vom Gesetz (vgl. Gal 5, 3) und seine Aussage über die kommende Errettung „ganz Israels“ (Röm 11, 32) bejahe, daß Gottes Bund mit Israel weiter bestünde (S. 43 f.). Die israelkritischen Äußerungen des Apostels sind hier wohl zu wenig zur Sprache gebracht.

M. Barth geht in dem längsten und anregendsten Beitrag des Buches („Das Volk Gottes. Juden und Christen in der Botschaft des Paulus“ S. 45—135) davon aus, daß der Monopolanspruch der Christen auf den Titel „Volk Gottes“ angesichts der biblischen Zeugnisse nicht zu halten sei und diskutiert die vielfältigen Äußerungen des Paulus zu Israel, wobei es jedoch methodisch zu gewagt ist, Eph 2 unkritisch als eine authentisch-paulinische Quelle auszuwerten. Das ntl. Israelverständnis findet in seiner Differenzierung zu wenig Beachtung, wenn es heißt: „Um des Juden Jesu Christi willen und weil das Heil von den Juden kommt, kann ein Christ nur ein überzeugtes Ja zum Staate Israel sagen und diesen Staat, allen seinen Problemen zum Trotz, vor seinen ideologischen und politischen Feinden in Schutz nehmen“ (S. 131).

Unter dem Titel „Paulus in jüdischer Sicht“ nimmt R. J. Zwi Werblowsky insbesondere zur radikalen Gesetzeskritik des Paulus Stellung, die auf einem religiösen Erlebnis beruhe, das als „ein religiöser Kurzschluß“ zu beurteilen sei (S. 138), und mit der er „einfach am jüdischen Selbstverständnis vorbeiredet“ (S. 141). Die Frage ist, ob die ohne Zweifel karikierende Darstellung der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit durch Paulus wirklich ohne geschichtlichen Anhaltspunkt ist.

Im letzten Beitrag „Paulus — Jude und Völkerapostel. Als Frage an Juden und Christen“ betont J. Blank einerseits die Verbundenheit des Apostels mit dem Judentum. Paulus wollte kein Apostat sein (S. 147). Als ein von der Apokalyptik beeinflusster Pharisäer, der dem Zelotismus nahestand, sei er für die Messias-Erwartung besonders offen gewesen (S. 150—152). Doch sei der Glaube an die in Jesus Christus in Erfüllung gegangenen eschatologischen Hoffnungen andererseits „der eigentlich harte Kern“, der die bleibende Differenz zum Judentum ausmache (S. 154 f.). Daß die paulinische These vom „Ende des Gesetzes“ in der messianischen Zeit „dem Judentum nicht völlig fremd“ sei (S. 169), müßten m. E. überzeugender belegt werden.

Insgesamt ein für den christlich-jüdischen Dialog aufschlußreiches Buch!

J. Eckert, Trier

REGNER, Friedemann: „Paulus und Jesus“ im neunzehnten Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des Themas „Paulus und Jesus“ in der neutestamentlichen Theologie (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts 30). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1977. 218 S. Kart. 48,— DM.

Da die Frage nach dem Verhältnis der paulinischen Theologie zur Botschaft Jesu eng mit dem kritischen Bibelverständnis und der Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des christlichen Kerygmas, das insbesondere Paulus repräsentiert, verknüpft ist, bietet F. Regner in seiner Dissertation einen Abriss der liberalen ntl. Theologie von der Aufklärung bis zur Religionsgeschichtlichen Schule (vgl. die Überschrift über dem sog. zweiten Hauptteil, der die eigentliche Abhandlung ausmacht: S. 43—205). Näherhin wird zwischen der „Zeit der Vernachlässigung“, in der das Problem „Paulus und Jesus“ zwar in der kritischen Paulusexegeese vorhanden war, aber nicht in aller Schärfe zum Gegenstand der Diskussion erhoben wurde, und der „Zeit größerer Beachtung“ unterschieden. Als Hauptzeuge der ersten Phase wird F. Chr. Baur (1792—1860) genannt, der bei aller Hervorkehrung der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens eine Kluft zwischen Jesus und Paulus nicht aufkommen ließ, da in der Bekehrung des Paulus „das ‚schon vorhandene‘ Christentum (Jesu) in Paulus“ auf-



geleuchtet sei (S. 68). Nicht bloß die sachliche Übereinstimmung in der Theologie, sondern zugleich auch die Bedeutsamkeit der Person Jesu in Wort und Werk für den Apostel betont die erste Monographie zum Thema „Paulus und Jesus“, die H. Paret 1858 veröffentlichte (S. 80–87). Das Problem, „mit Paulus allein“ und nicht zugleich auch bei Jesus zu sein“ (S. 84) wurde jedoch immer stärker empfunden. Der Antipaulinismus Paul de Lagardes (1827–1891), der schon bei H. S. Reimarus (1694–1768) und J. G. Fichte (1762–1814) seine Vorformen hat, leitet nach R. die Phase der „größeren Beachtung“ des Problems „Paulus und Jesus“ ein (S. 103–121). Die wissenschaftliche Diskussion erreicht ihren Höhepunkt in der Religionsgeschichtlichen Schule, die sich des Abstandes des paulinischen Christentums vom Evangelium Jesu stark bewußt war (W. Wrede, A. Eichhorn, H. Gunkel, W. Bousset, W. Heitmüller u. a.), jedoch keine theologische Klärung des Problems erzielte.

Die von K. Scholder angeregte Tübinger Dissertation R. kann über ihren theologie- und kirchengeschichtlichen Aussagewert hinaus als forschungsgeschichtlicher Beitrag des für die ntl. Wissenschaft zentralen Themas „Paulus und Jesus“ dankbar begrüßt werden. Der Verf. betont im Vorwort selbst das Übergewicht der Wertungen und Konstruktionen. Der Exeget hätte sich in der Tat eine stärkere Berücksichtigung der exegetischen Detaildiskussion und im sog. ersten Hauptteil eine vollständigere Quellenangabe gewünscht.

J. Eckert, Trier

SCHLIER, Heinrich: Der Römerbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament VI). Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1977. XX + 456 S. Geb. 98,— DM, Subskr.-Pr. 88,— DM.

Auch wenn man H. Schlier darin recht gibt, daß der Römerbrief „nicht so etwas wie ein *doctrinae Christianae compendium*“ darstellt, da „im Blick auf das gesamte Corpus Paulinum wesentliche Themen, z. B. Schöpfung, Kirche, Herrenmahl, Eschatologie, fehlen“ (S. 8) — zumindest implizit ist die Mehrzahl dieser Themen doch vorhanden —, kann der testamentarische Charakter dieses umfangreichsten und theologisch abgewogensten Schreibens des Apostels Paulus kaum bestritten werden, gerade wenn man mit dem Kommentator als Veranlassungsgrund angibt: Paulus wolle sich einer nicht von ihm gegründeten Gemeinde mit seinem spezifischen Evangelium vorstellen (S. 8 f.). Der Versuchung, nach jahrzehntelangen Paulusstudien mit der Kommentierung dieses paulinischen Hauptbriefes eine Erörterung der gesamten paulinischen Theologie und ihrer Probleme zu verbinden, was zu einem mehrbändigen Werk hätte führen müssen, ist der Verf. nicht erlegen. In äußerster Konzentration bietet er eine durch die philologische Analyse fundierte, zur theologischen Aussage des Textes vorstoßende Auslegung, der es darüber hinaus gelingt, den Gedankengang des Apostels und die Schwerpunkte seiner häufig keineswegs leicht verständlichen Argumentation immer wieder aufleuchten zu lassen. Das Bestreben, nur den Paulus des Römerbriefes zur Sprache zu bringen, führte allerdings dazu, daß die besondere Stellung des paulinischen Evangeliums im theologischen Pluralismus des Urchristentums, der religionsgeschichtliche Hintergrund der paulinischen Begrifflichkeit und Thematik und die Frage nach der gegenwärtigen theologischen Relevanz der Texte außerhalb der Diskussion bleiben.

Zurückhaltung zeigt S. auch im Hinblick auf das Integritätsproblem des Briefes. Nur Röm 7, 25b vermag er relativ sicher als Glosse zu erkennen. Die Schlußdoxologie 16, 25–27 gilt ebenfalls auf Grund ihrer Diktion und ihres Inhalts als unapaulinisch. Dagegen hält er an der ursprünglichen Zugehörigkeit von Kap. 16, 1–23 zum Römerbrief fest. Fern aller Teilungseuphorie betont er trotz des formal völlig unverbundenen Einsatzes in Röm 9, 1 die Einheit von Röm 9–11 mit den vorhergehenden Teilen des Briefes.

Innerhalb Herders Theologischer Kommentarreihe zum Neuen Testament dürfte S. mit seiner sehr sachkundigen und streng zur Sache redenden Exegese des bedeutendsten Paulusbriefes sicher über Jahrzehnte einen hervorragenden Platz einnehmen.

J. Eckert, Trier



LÄPPLE, Alfred: Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel. Band 4. Das Neue Testament (II). München: Don Bosco Verlag. 1977. 300 S. Kart. 29,80 DM.

Dem 3. Bd. mit der neutestamentlichen Briefliteratur (vgl. TThZ 86, 1977, 311) folgt hier Bd. 4 mit der Einleitung in die Evangelien, Acta und Apokalypse. Der Verfasser beginnt mit Recht mit einer Darstellung der Logikquelle und versucht sie in die Glaubensunterweisung einzubauen. Neben den speziellen Einleitungsfragen werden bei jedem Evangelium die Christologie und das Kirchenbild behandelt. Als neuralgische Punkte der Verkündigung fungieren Kindheitsgeschichte, Gleichnisse, Wunder, Passion und Ostergeschichte. Hier hätte man ein stärkeres Eingehen auf die Art und Weise der Darbietung in Schule und Erwachsenenbildung erwartet. Bei der App wird ein bisher kaum beachteter Aspekt herausgestellt: das Motiv der Kulturfähigkeit des Christentums. Bei der Offb werden die Grundlinien ihres Christusbildes und ihrer Geschichtstheologie durchsichtig gemacht. Das in allgemein verständlicher Sprache geschriebene Buch kann Theologiestudenten und Religionslehrern aller Schularten empfohlen werden.

W. Dommershausen, Trier

BECKER, Aimé: L'Appel des Béatitudes. A l'écoute de saint Augustin. Paris—Fribourg: Editions Saint-Paul. 1977. 264 S. Kart. 39 F.

Der Autor, Professor für christliche Literatur an der Theologischen Fakultät in Straßburg, hat sich früher bereits als Kenner des hl. Augustinus ausgewiesen (vgl. sein erstes Werk über Augustinus: *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1967); seine vorliegende Veröffentlichung stellt erneut seine tiefe Kenntnis des Reichtums augustini-scher Theologie unter Beweis. Er behandelt die Seligpreisungen der Bergpredigt mit ihren Anspruch („l'appel“) in den Predigten des hl. Augustinus. Neben den *Sermones ad populum*, den *Tractatus in Iohannem* (Evangelium und 1. Johannesbrief) sind es vor allem die *Enarrationes in Psalmos*, denen Becker seine Aufmerksamkeit widmet (S. 7; vgl. S. 14). Wenn auch das Predigtwerk des hl. Augustinus kaum eine zeitliche Bestimmung zuläßt, von wann an die Seligpreisungen die Predigten bestimmend beeinflussen, so läßt doch seine Korrespondenz genauere Schlüsse zu: von 411 bis 430, d. h. zur Zeit der pelagianischen Kontroverse, sind die Zitationen von Mt 5, 3–10 häufiger als sonst anzutreffen; am häufigsten wird die Seligpreisung derer, die reinen Herzens sind (Mt 5, 8) angeführt (S. 13; 66). Die Botschaft der Seligpreisungen erscheint aufs engste verknüpft mit der Theologie der Gnade wie z. B. in Ep. 140 aus dem Jahre 411/412 (S. 13).

Was versteht Augustinus unter dem Anspruch der Seligpreisungen? Diese Frage beantwortet der Verfasser im 1. Teil seines Werkes. Sie verlangen vorab ein bedingungsloses Sichöffnen Gott gegenüber. Hierin liegt für Augustinus der tiefste Sinn innerer, geistiger Armut. Ebenfalls liegt hier die dringende Notwendigkeit der Öffnung zum Mitmenschen begründet. Diese beiden Forderungen sind in den ersten sieben Seligpreisungen enthalten, während die achte als deren Frucht angesehen werden kann, besonders als „die letzte und wertvollste Frucht der inneren Armut“ (S. 58 f.). Der Widerspruch, das Leid und die Verfolgung kommen über den geistigen Menschen, weil er getragen ist von der Hoffnung auf ein Gut, das den „fleischlich“ (irdisch) gesinnten Menschen fremd ist. Dieses erhoffte Gut ist das Reich der Glückseligkeit. Es wurde uns von Christus verkündet und verheißen. Seine konkrete Verwirklichung ist das „himmlische Jerusalem“. In ihm wird sich Gott offenbaren; die Gemeinschaft der Erwählten wird allein von ihm erfüllt sein (S. 89). Während die Menschen dieses Reich sehnsüchtig erwarten und aus der Hoffnung auf es leben, ist dieses Reich schon unter uns anwesend. „Da wir von der Knechtschaft des Bösen befreit und durch Christus mit Gott ausgesöhnt sind, beginnen wir (schon jetzt) in der heiligen Stadt zu wohnen, die nicht von dieser Welt ist“ (S. 113). Als Unterpfand des endgültigen Heiles ist uns der Heilige Geist geschenkt. Er weckt im Inneren das geistige Verlangen, das die fleischlichen Begierden besiegt (S. 131). Urgrund und Quelle der Seligpreisungen und ihrer Verwirklichung ist der Glaube, jedoch stets in Verbindung mit der Hoffnung und der Liebe (vgl. S. 154).

Augustinus, selbst ergriffen von dem in dieser Welt nicht zu stillenden Verlangen nach der ewigen Glückseligkeit, will seine Hörer mit sich reißen hin zur „*patria caelestis*“. Der zweite Teil des vorliegenden Werkes gewährt uns einen Einblick in die geistigen Verhältnisse der Kirche Nordafrikas zu Beginn des 5. Jahrhunderts. Es ist ein schwieriges und undankbares Publikum, das Augustinus von dem jenseitigen, höheren Glück zu überzeugen sucht. Schritt für Schritt läßt uns der Verfasser der Predigtätigkeit des hl. Augustinus folgen; er zeigt uns, wie Augustinus vorgeht, um seine Hörer zu gewinnen.

Das Ziel des hl. Augustinus ist die Kirche der Seligpreisungen, d.h. eine Kirche, in der die Seligpreisungen mit all ihren sich ergebenden Forderungen verwirklicht werden. Es ist dem Autor gelungen, diese Tatsache in aller Deutlichkeit herauszuarbeiten. Er öffnet uns einen Zugang zur Spiritualität des Heiligen, der in seiner Bekehrung erfahren hat, wie das menschliche Suchen nach Glück überhöht wird zu einem geistigen Verlangen, das seine Erfüllung einzig in Gott findet. Diese Erfahrung teilt Augustinus seinen Hörern mit; seine Worte überzeugen auch heute, da er die in den Seligpreisungen geforderte Selbstaufgabe und Öffnung für Gott und den Nächsten gelebt hat. Hier liegt der Wert der vorliegenden Untersuchung; sie zeigt, welche Aktualität die Predigt des hl. Augustinus auch noch nach fünfzehn Jahrhunderten besitzt.

F. Schnitzler, Trier

DENZLER, Georg (Hrsg.): Kirche und Staat auf Distanz — historische und aktuelle Perspektiven. München: Kösel-Verlag, 1977. 263 S. Kart. 28, —DM.

Historie, die des aktuellen Ansatzes nie entbehrt, selbst nicht dann, wenn es sich um Urchristentum und die Kirche der Spätantike handelt, wie aktuelle Darstellung, die des historischen Bezuges sicher sein will, das sind gleichsam die beiden Grundpfeiler, auf denen vorliegendes Sammelwerk aufgebaut ist. Dadurch wird es zu einem guten Beispiel für historisch-aktuelle Darstellungsweise, die der Vergangenheit wie der Gegenwart gerecht zu werden versucht. — Die Themen sind: Kirche und Staat im Urchristentum (J. Blank), Kirche und Staat in der Alten Kirche (W. Gessel), Kirche und Staat im Mittelalter. Auf dem Wege nach Canossa (C. Servatius), Kirche und Staat im Verständnis Martin Luthers (M. Jacobs), Kirche und Staat in der Aufklärung (K. O. v. Aretin), Kirche und Staat im 19. Jahrhundert (G. Franz-Willing), Kirche und Staat in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Kl. Scholder), Katholische Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945 (D. A. Seeber), Evangelische Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945 (E. Stammer), Kirche und Staat in der Deutschen Demokratischen Republik (Kl. Richter), Kirchenstaat — Lateranverträge — Konkordatsrevision — Heiliger Stuhl (G. Denzler), Kirche und Staat in der Schweiz (H. U. Wili), Kirche und Staat in Frankreich seit 1905 (R. Metz), Das geschichtlich gewordene Zusammenspiel von Kirche und Staat in Deutschland (J. Neumann), Staatskirchenrechtliche Aspekte religiöser Interessen (P. Mikat), Die Kirchen und die Einrichtungen der Wissenschaft (U. Scheuner), Querelles allemandes? (K. Walf), Kirche und Staat heute (A. v. Campenhausen), Kirche und Staat heute und morgen (H. Herrmann), Grundwerte in Staat und Gesellschaft (H. Schmidt), Grundwerte für das Verhältnis von Staat und Kirchen (H. Kohl), Freie Kirche im freien Staat (L. Funke).

Bei dieser Anzeige sei auf einige Aussagen der Artikel von J. Blank und W. Gessel eingegangen. — Entscheidend scheint mir dabei zu sein die Skizze der Einstellung Jesu zu dieser Frage. An dieser Skizze lassen sich dann auch die verschiedenen Entwicklungen im Laufe der Geschichte in ihrer Wertung besser einordnen. Hier spielt die bekannte Stelle aus Mk 12, 13—17 par. eine wichtige Rolle. Blank meint dazu: „Die Aussage fügt sich in die Grundtendenz ein, die politische Macht gegenüber der Gottesherrschaft auf die Seite der irdischen Vorläufigkeiten zu setzen. Es geht also bei diesem Text noch nicht darum, zwei Bereiche, Staat und Kirche, Weltlich und Gottesreich gegeneinander abzugrenzen. Vielmehr werden hier Prioritäten festgelegt. Entscheidend ist die eschatologische Grundhaltung: ‚Gottes Reich zuerst‘ (vgl. Mt 6, 33), und die von daher

bestimmte Neubeurteilung, genauer: die klare Abwertung der politischen Macht. Diese ist in den Augen derer, die das baldige Kommen des Reiches Gottes erwarten, mehr oder weniger gleichgültig. Mit ihr legt man sich nicht an, man bezahlt seine Steuern und damit fertig“ (16 f.). Von diesem Grundansatz bei Jesus folgert Blank im Hinblick auf die Ur- und Frühkirche: „Man entwickelt keine politisch-theologische Theorie, sondern eine distanzierte Praxis, um nicht aufzufallen“ (17). Die Entfaltung des sogenannten „eschatologischen Fremdheitsgefühls“ (27) hat diese von Jesus schon her bestimmte Einstellung noch verfestigt, wozu Blank feststellt: „Dem radikalen Fremdheitsgefühl entsprach in der Frühzeit auch die tatsächliche gesellschaftlich-politische Absonderung und Abstinenz auf breiter Basis, die dann freilich durch Verfolgung, Martyrium und Diskreditierungen verstärkt wurde... auch sollte man nicht übersehen, daß die politische Abstinenz der Gemeinden keineswegs als Verzicht auf soziale Aktivität überhaupt interpretiert werden darf. Die Gemeinden hatten in dieser Situation auch einen Vorteil. Ihre ruhige Zurückgezogenheit gab ihnen die Möglichkeit, ihre eigenen Traditionen und Strukturen verhältnismäßig ungestört zu entwickeln und auszubauen, und zwar nach den im christlichen Glauben selbst angelegten Grundmustern. Dieser Vorgang erfolgte vor allem im 2. Jahrhundert. Dies führte dazu, daß sie dem Staat und der antiken Gesellschaft zunehmend als organisatorisch geschlossene Größe gegenübertraten, die man auf die Dauer einfach nicht mehr ignorieren konnte. Insofern ist die (Groß-)Kirche unabhängig vom Staat entstanden“ (27 f.). — Diese Kennzeichnung des Verhältnisses kann nun auch W. Gessel im Hinblick auf Kirche und Staat in der Alten Kirche bejahen. Nach Durchforstung der Quellen kommt er zu dem Schluß: „Das in die spätantike Umwelt hineingestellte Christentum wendet sich zunächst und vor allem dem eigenen inneren Bereich zu und bringt nicht das heute gewünschte Interesse für die öffentlichen Belange auf. Mit der Befreiung des Christentums aus dem Schattendasein und dem Werden einer christlichen Massenkirche werden optimistische Programme vorgelegt und Aktionen unternommen. Die Kirchenführer erkennen ihre Macht auch im staatlichen Bereich. Ebenso wird den staatlichen Organen die Zweckmäßigkeit einer geschlossenen kirchlichen Gemeinschaft bewußt. Beide Kräfte haben ja dasselbe Staatsvolk im Sinne von Untertanen zu leiten. Dennoch bleibt so manches an Gedanken und deren Verwirklichung weltfremd. Weltfremd vor allem deshalb, weil das Christentum nach wie vor den jenseitigen Bereich höher einschätzte als das Diesseits“ (41). Dieses „Ja“ und diese Distanz zugleich wird deutlich vor allem bei Ambrosius und Augustinus, von dem Gessel sagt: „Augustinus' Verhältnis zum Staat war bejahend und distanziert ablehnend, je nach der Situation, aus der er argumentierte und je nach dem Maß, das er anlegte“ (40).

E. Sauser, Trier

WACKER, Bernd: *Narrative Theologie?* München: Kösel-Verlag. 1977. 102 S. Paperback. 12,80 DM.

Im ersten und umfangreichsten Teil dieses Bändchens werden Autoren vorgestellt, die das narrative Moment im theologischen Bereich betont haben, zuerst und vor allem Johann Baptist Metz, dann Harald Weinrich, Gerhard Lohfink, Heinz Zahrnt, Lorenz Wachinger, Hubertus Halbfas, Leonardo Boff, Edward Schillebeeckx sowie Karl Barth und Rudolf Böhren. Im zweiten Teil folgen kritische Bemerkungen zum Begriff und zur Möglichkeit der Erzählung.

Ein wichtiges Ergebnis lautet: Ein für die Theologie relevanter Erzählbegriff ist noch nicht geklärt. Auch wurden die spezifischen Bedingungen heutigen Erzählens noch nicht hinreichend untersucht.

Der Ausdruck „narrative Theologie“ besagt nicht, daß die wissenschaftliche Theologie sich (primär) erzählend vollzieht, sondern daß sie aufzeigt, welche Bedeutung dem Erzählen bei der Vermittlung der heilsgeschichtlichen Offenbarung durch die Heilige Schrift und die Verkündigung der Kirche und bei der Darstellung persönlicher Glaubenserfahrungen zukommt.

H. Schützeichel, Trier

FRIES, Heinrich: Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht. 1977. 168 S. Paperback. 19,80 DM.

Das Buch enthält fünf Kapitel: Das Ringen der Kirche um Einheit; Hoffnungen — Grenzen — Gegenströmungen in der Ökumene; Stellenwert der kontroverstheologischen Fragen in der Ökumene heute; Was heißt geistlicher Ökumenismus? Zur Spiritualität der ökumenischen Bewegung; J. H. Newman. Ein Wegbereiter der christlichen Einheit.

Im Geiste des entsprechenden Beschlußtextes der Synode geht es F. entscheidend darum, daß die ökumenische Bewegung lebendig bleibt und sich voll entfaltet und daß im Zuge dieser Bewegung die christlichen Konfessionen ihren illegitimen Plural überwinden und zu Trägern einer legitimen Vielfalt werden. Obgleich in einzelnen Fragen, die F. behandelt, auch andere Auffassungen vertretbar sind, darf das angezeigte Werk, das eine Art Handbuch moderner ökumenischer Theologie darstellt, nachdrücklich empfohlen werden. Es zeigt mustergültig, wie man Bestimmtheit mit Offenheit verbinden kann (vgl. dazu die Bemerkung S. 158).

H. Schützeichel, Trier

KNAUER, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Graz—Wien—Köln: Styria Verlag. 1978. 336 S. Ln.

Der Titel des vorliegenden Buches erinnert an den von Paulus formulierten „Grund-Satz des christlichen Glaubens“ (S. 13): Der Glaube kommt vom Hören, das Hören aber vom Wort Christi (Röm 10, 17). Der Untertitel deutet u. a. an, daß Vf. sich auch protestantischen Theologen, vor allem Gerhard Ebeling, verpflichtet weiß. K. versteht sein Werk als Grundkurs im Sinne Karl Rahners, möchte aber stärker als dieser die Worthaftigkeit der Offenbarung zur Geltung bringen (vgl. S. 9). Er kennzeichnet die Fundamentaltheologie „als zusammenfassende Rechenschaft über die Theologie im ganzen“ und „als Einführung in das Theologiestudium“ (vgl. S. 295). Er charakterisiert sie ferner als „hermeneutische“ Fundamentaltheologie, „die die Fragen nach der Verantwortbarkeit und nach dem Wesen des Glaubens zwar unterscheidet, aber nicht voneinander trennt“ (S. 246).

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten und umfangreichsten Teil erklärt K. die Zuordnung von Gott, Wort Gottes und Glaube. Eine fundamentale Aussage lautet: Das Grundgeheimnis des christlichen Glaubens ist das Wort Gottes oder die Offenbarung, d. h. das wirkliche Angesprochenwerden des Menschen durch Gott im menschlichen Wort und die dadurch ermöglichte Gemeinschaft mit Gott. Dieses Grundgeheimnis entfalten die Grunddogmen: Dreifaltigkeit Gottes, Menschwerdung des Sohnes Gottes, Gegenwart des Hl. Geistes in der kirchlichen Gemeinschaft. Da keine geschaffene Wirklichkeit konstitutiver Terminus einer realen Relation Gottes auf sie sein kann, läßt sich die Offenbarung, die eine reale Beziehung Gottes auf die Welt einschließt, nur trinitarisch aussagen: „Gott ist der Welt mit der Liebe zugewandt, in der Gott von Ewigkeit her Gott, der Vater den Sohn liebt. Diese Liebe ist der Hl. Geist“ (S. 309).

Im zweiten Teil greift K. das zweite Glied der erwähnten Zuordnung wieder auf und betrachtet die „Begegnungsweise“ und Weitergabe des Wortes Gottes, indem er vor allem die Normen des christlichen Glaubens (Hl. Schrift, Überlieferung und Lehramt) behandelt. Einiges sei hervorgehoben: Die christliche Verkündigung schließt die notwendige Möglichkeit von Sakramenten ein, diese sind aber nicht schlechthin notwendig, „als sei die Fülle der Gnade nur da, wo das Sakrament actu vollzogen wird“ (S. 171). Das AT wird erst durch das NT endgültig als „Wort Gottes“ verstehbar. In der Bezeichnung der Schrift Israels als „Altes Testament“ liegt eine „Relativierung“ oder Abwertung, d. h. im Grunde die Bestreitung, „daß sie überhaupt in dem Sinn ‚Wort Gottes‘ ist, in dem man sie ursprünglich dafür hielt“ (S. 178). Ein Angesprochenwerden des Menschen durch Gott (Wort Gottes) ist nämlich nur in einem trinitarischen Gottesverständnis aussagbar. Die Schrift Israels ist zunächst nur eine menschliche Selbst-



deutung. Sie „stellt dar, wie sich die Juden ihr Verhältnis zu Gott vorgestellt haben. Gewiß ist der sich so selbst deutende Mensch in Wahrheit bereits der in Christus geschaffene Mensch; aber dies bleibt ihm selbst zunächst verborgen“ (S. 180). Die biblische Inspiration muß man von der Inspiration des christlichen Glaubens her sehen. Die Hl. Schrift „ist das faktisch mehr oder minder früheste uns zugängliche Zeugnis desjenigen Glaubens, der als Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist. Dadurch kommt ihr die Würde einer Norm für alle spätere Bezeugung des christlichen Glaubens zu, da ja der Glaube notwendig auf seinen historischen Ursprung verweist. Alle spätere Geisterfülle ist für ihr Offenbarwerden an die Geisterfülle der Heiligen Schrift gebunden. Die Inspiration der Heiligen Schrift unterscheidet sich von der Inspiration sonstiger Glaubenstexte nur dadurch, daß sie die ursprüngliche ist. Sie besteht aber auch am Ursprung in nichts anderem als im christlichen Glauben selbst, der die ersten Zeugen zur Abfassung ihres schriftlichen Zeugnisses bewegt hat. Dieser Glaube, und was von ihm her begründet wird, läßt sich nicht als bloßes Menschenwerk verstehen“ (S. 188). Im Streit um die Frage „Schrift und Überlieferung“ oder „die Schrift allein“ handelt es sich um ein gegenseitiges Mißverständnis. „Recht verstanden sind beide Formulierungen gleichbedeutend“ (S. 204). Der Begriff „ordentliches und allgemeines Lehramt“ ist wohl am stimmigsten auf die übereinstimmende Glaubenslehre der *Ecclesia dispersa* zu beziehen. „Wenn der Papst als Papst oder das Konzil als Konzil spricht, handelt es sich dann immer um ‚außerordentliche Wahrnehmung des Lehramts‘“ (S. 217; vgl. auch S. 209).

Im dritten Teil erörtert K. nochmals die gläubige Annahme des Wortes Gottes, indem er die Vorgegebenheiten des Glaubens (Wort Gottes und Mensch), die Glaubwürdigkeit der Glaubensverkündigung und das Verhältnis der Glaubenszustimmung zu anderen Lebensvollzügen untersucht. Als wichtigstes Ergebnis zeigt sich dabei: „Die Wahrheit sachgemäßer Glaubensverkündigung wird nur im Glaubensakt selber erfaßt und entzieht sich jeder anderen Beurteilung. Es muß jedoch möglich sein, mit bloßer Vernunft zu erkennen, daß es tatsächlich nicht gelingt, der Glaubensverkündigung anders als im Glauben gerecht zu werden. Jede vom Glauben verschiedene Stellungnahme zu sachgemäßer Glaubensverkündigung muß sich mit allgemein zugänglichen Argumenten als willkürlich nachweisen lassen“ (S. 301). Das Wunder im theologischen Sinne ist kein Mirakel oder ein irreguläres Weltereignis. Es liegt vielmehr in der christlichen Verkündigung selbst und ihren realen Folgen (Glaube und Liebe). „All dies entzieht sich einer irdischen Erklärung. Es läßt sich auf reguläre oder irreguläre Weltereignisse nicht zurückführen und auch nicht durch sie entkräften“ (S. 272).

Zusammenfassende Thesen, Verzeichnisse und Register beschließen die Abhandlung, deren Verstehbarkeit durch Schaubilder im Text und durch Fragen nach jedem Abschnitt gefördert wird.

Das vorgestellte theologische Lehrbuch ist, verglichen mit der dreibändigen Fundamentalthologie von A. Kolping, wohlthuend kurz. Es verrät zudem spirituelle Kraft. Es imponiert durch die Konzentration auf die trinitarische Mitte der Offenbarung. Manche Aussagen werden freilich die Diskussion wohl mehr entfachen als abschließen, z. B. die Bewertung des AT, das Verständnis der biblischen Inspiration, die Bestimmung der „außerordentlichen“ Wahrnehmung des Lehramtes und der Begriff des Wunders.

K. macht sich selbst den Einwand: „Nun scheint es, daß das in der vorliegenden Untersuchung dargestellte Glaubensverständnis in nahezu allen Stücken nicht nur von der klassischen Fundamentalthologie, sondern überhaupt von einem in der katholischen Theologie herrschenden Verständnis abweicht. Die Folgerung liegt nahe, es weiche auch vom Verständnis der Kirche ab oder es handle sich um eine unredliche ‚Uminterpretation‘“ (S. 301/302). Aber K. verteidigt die Kirchlichkeit seiner Konzeption, vor allem mit dem Hinweis, daß die Bedeutung der kirchlichen Verkündigung einerseits und der kritischen Vernunft andererseits jeweils unüberbietbar gewahrt bleiben und daß die Grunddogmen des christlichen Glaubens im Mittelpunkt stehen (vgl. S. 303).

H. Schützeichel, Trier



NORDLANDER, Agne: Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Helmut Thielickes. Untersuchungen eines Beispiels der personalistisch-existentiellen Konzeption der theologischen Anthropologie. Uppsala 1973. 239 S. Kart.

Die Verfasserin geht in dieser zur Erlangung der Doktorwürde an der Universität Uppsala verfaßten Studie von H. Thielickes eigenen Voraussetzungen aus, analysiert die innertheologische Problem-Debatte und bringt eine Kritik an Thielickes Lösung vor. Der Auslegungsgeschichte des Terminus „imago dei“ geht die Autorin ausführlich nach: sie erörtert das personalistische Denken und dessen theologische Funktion. In dieser Perspektive wird den Begriffen Schöpfung, Urstand und Sündenfall nachgespürt.

Die Verfasserin kommt zur Auffassung: Ontologische Denkmodelle werden von Thielicke zurückgewiesen; es geht ihm um personale Kategorien; im Vordergrund stehen das personale Abhängigkeitsverhältnis und die Relation der Verantwortung. Das historische Moment wird in ein ethisches verwandelt. Das Wesen des Menschen, das, was seine humanitas, seine Würde und Hoheit darstellt, ist eben seine „Gottbezogenheit“, von der er sich nicht freimachen kann (vgl. 97). Die schöpfungsmäßige Gottebenbildlichkeit, die in der Verantwortungsrelation des Menschen vor Gott besteht, wird zu einer theologischen Größe. Thielicke weigert sich, dem ontischen Substrat der Gottebenbildlichkeit den Rang eines theologischen Themas zu geben — die Ebenbildlichkeit muß nämlich ständig im Glauben ergriffen werden. Frau N. hält Thielicke vor, beim Thema menschliche Freiheit verrate er eine ontologische Perspektive. „Er tut also das, was er der römisch-katholischen Theologie vorwirft“ (120). Die Verfasserin weist aber auf, daß schon die Theologen, auf deren Konzept Thielicke selbst basiert, ein ontologisches Denken mit dem personalistischen verbinden.

Die Studie ist in einer recht schwierigen, oft sehr formalistischen Sprache geschrieben. Die mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat und Personenregister ausgestattete Arbeit eruiert fundamentale Voraussetzungen christlicher Schöpfungslehre und Anthropologie; sie erhellt interessante Zusammenhänge und besticht argumentativ.

M. Rock, Mainz

RIESENHUBER, Klaus: Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner. — *Quaestiones disputatae* Bd. 60. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1973. 128 S. Kart.-lam. 19,80 DM.

In einer längeren Einleitung begründet Riesenhuber den ökumenischen Wert einer Gegenüberstellung des theologischen Verständnisses Mariens bei Karl Barth und Karl Rahner. Der erste Hauptteil ist Karl Barth gewidmet. Nach ihm ist die katholische Mariologie nicht biblisch begründbar und stellt ein Geschöpf in relativer Selbständigkeit Gott beim Heilshandeln gegenüber. Nach Karl Barth offenbart sich auch in diesem Punkt das Grundübel katholischer Theologie: Die Lehre von der Analogia entis. Wer diese Passage liest, erwartet kaum mehr eine Gesprächsmöglichkeit mit einem katholischen Partner. Um so erstaunlicher ist es dann, wie tief Karl Barth die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria erklärt. Die Jungfrauengeburt stellt für ihn „eine notwendige Beziehung zur Zentralwahrheit der Inkarnation“, Seite 42, ihr „notwendiges Zeichen“, Seite 46, dar. Diese Beziehung ist aber keine „notwendige Bedingung“, Seite 43. Am Ende dieses Abschnittes erfährt man, daß Karl Barth in Maria sogar das Urbild der Christen sieht. Im zweiten Hauptteil kommt Karl Rahner zur Sprache. Mit seiner Meinung identifiziert sich Riesenhuber völlig. Nach einer bibeltheologischen Grundlegung wird das Grundprinzip der Mariologie herausgearbeitet. Es lautet: Maria ist die in vollkommener Weise Erlöste. Danach wird aufgezeigt, wie die einzelnen Glaubenswahrheiten über Maria in diesem Grundprinzip wurzeln. Im Schlußwort legt Riesenhuber dar, daß beide Theologen trotz Mißverständnissen und durch ihre Herkunft bedingten Akzentverschiebungen im Grundprinzip eine ähnliche Mariologie vertreten. Für die ökumenische Bestrebung sei es aber ein Fortschritt, eine Übereinstimmung in der wesentlichen Aussage über Maria festzustellen, auch wenn viele konkreten mariologischen Dogmen von evangelischen Christen nicht mitvollzogen werden.

Was darf man von diesem Buch nicht erwarten? Eine umfassende Gegenüberstellung der evangelischen und katholischen Theologie über Maria. So vorbehaltlos wie Karl Barth bejahen z. B. die meisten evangelischen Theologen die Jungfrauengeburt heute nicht. Auch eine bis in alle Einzelheiten gehende Mariologie beider Theologen darf man nicht in diesem Buch suchen. Entwicklungen werden z. B. bei Karl Barth nur angedeutet und bei Karl Rahner kaum erwähnt. Dennoch ist dieses Buch für ein ökumenisches Gespräch an der Basis wertvoll. In den einzelnen Gemeinden wird man eher als in Theologenkreisen die Position Barths und Rahners finden oder auf sie hinarbeiten können. Unabhängig von der konkreten ökumenischen Arbeit hat dieses Buch seinen Wert in sich. Es zeigt, wie man heute verantwortlich über Maria sprechen und denken kann. Der Abschnitt Karl Barths über die Jungfrauengeburt ist für jeden katholischen Theologen bedenkenswert, und in Rahners Theologie wird ein überzeugendes Konzept zeitgemäßer Mariologie vorgelegt.

B. Weiß, Mainz

KOCH, Günter — LIES, Lothar — SCHREINER, Josef — WITTSTADT, Klaus: *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramenten-Lehre* (Theologie im Fernkurs Bd. 5). Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1976. 160 S. Kart.-lam. 19,80 DM.

Eines der wesentlichen Momente nachkonziliarer Erneuerung der Kirche ist ihre bewußte Hinwendung zum Wort Gottes in der Heiligen Schrift und in der Verkündigung. Die Kirche erfährt das Wort Gottes „nicht als bloße Information über Gottes heilvolles Wirken in dieser Welt und Geschichte, vielmehr als eine Weise dieses Wirkens selber“ (S. 8). Hier stellt sich nun für die Kirche die Frage nach dem Verhältnis von Wort und Sakrament in der Erfüllung ihrer Sendung zum Heil der Menschen. Im vorliegenden Band wird in vier — zum Teil sehr ungleichartigen — Beiträgen der Versuch unternommen, eine Antwort auf die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament zu geben.

1. Aus bibeltheologischer Sicht behandelt *Josef Schreiner* „Gottes wirkendes Wort nach dem Alten und Neuen Testament“. Der Autor verweist auf die Schwierigkeit, die sich mit dem Begriff „Wort Gottes“ verbindet, da das Wort „ein menschliches Phänomen“ und „an Wirksamkeit mit der Tat nicht zu vergleichen ist“ (S. 11 f.). Die Heilige Schrift sieht das Wort Gottes jedoch voller Macht und Tatkraft: „Es ist von unwiderstehlicher Macht. Seine ganze göttliche Kraft geht in seine Rede ein; sie entfaltet sich schöpferisch im Werden und Bestehen der Welt, sie greift bestimmend und lenkend in den Lauf der Geschehnisse ein“ (S. 15 f.). In besonderer Weise erfährt dies das Volk Israel; seine Geschichte ist ganz „unter das Wort seines Gottes gerückt, ja sie wird durch es eigentlich erst ermöglicht“ (S. 18). In diesem Zusammenhang spricht der Autor von der „geschichtlichen Dimension des göttlichen Wortes“ (ebd.); da diese Ausdrucksweise nicht eindeutig ist, wäre es m. E. besser, von der „die Geschichte bestimmenden Dimension des Wortes Gottes“ zu sprechen: Es ist für die Israeliten und seine Führer „bestimmend und leitend, fordernd und verheißend“ (S. 19). Es entscheidet über Heil und Unheil. Letztlich offenbart es Gott selbst (vgl. S. 20). Neben dem Wort des Gesetzes ist es das Wort der Propheten, das die Heilige Schrift als Wort Gottes ausgibt. Wenn Jahwe sein Wort auch durch menschliche Mittler ergehen läßt, so ist es doch letztlich immer er selbst, der spricht, was den dynamischen Charakter des göttlichen Wortes — gerade bei den Propheten erklärt. Der menschliche Kündrer weiß sich als „Werkzeug, dessen sich das göttliche Wort bedient“ (S. 27); er steht selbst unter der „zwingenden Macht“ (S. 29) des Wortes und „nur in der treuen Erfüllung des Dienstes kann prophetische Existenz durchgestanden werden“ (S. 30). Im Neuen Testament sieht die Christuskirche das alttestamentliche Gotteswort im Christusereignis verwirklicht (S. 40). In Jesus Christus ist das verheißene Heil Wirklichkeit geworden; ihn zu verkünden ist Hauptaufgabe der Gemeinde. Sie versteht ihre Verkündigung, die im Heiligen Geist geschieht, als Weitergabe des Wortes Gottes; sie verkündet Jesus Christus“ als das Wort Gottes, das zum Heil in unseren Tagen geschehen ist“ (S. 45).

2. Im zweiten Beitrag stellt *Günter Koch* „dogmatische Überlegungen“ über „Wort und Sakrament als Wirkweisen der Kirche“ an. In einem ersten Abschnitt geht Koch

auf „die Fraglichkeit gängiger Verhältnisbestimmungen von Wort und Sakrament“ ein. Es geht um die „Frage nach dem Charakteristischen des Wirkens der Kirche im Wort und ihres sakramentalen Wirkens sowie nach dem Verhältnis von beiden“ (S. 49 f.). Eine wichtige Rolle bei der Bestimmung dieses Verhältnisses spielte und spielt noch immer die Auffassung, die Sakramente seien für die katholische Kirche kennzeichnende „Heilmittel“, während das Verkündigungswort die spezifische Form evangelischen Christseins sei (S. 52 f.; vgl. S. 49 u. 55 f.). (Es sei hier darauf hingewiesen, daß die Worte „Per evangelica dicta“ bzw. ihre deutsche Übersetzung nach wie vor nach der Verkündigung des Evangeliums im — lateinischen und deutschen — Meßbuch vorgesehen sind, während der Verfasser — S. 55 — in der Vergangenheitsform „betete“ spricht.) — In einem weiteren Abschnitt spricht Koch über „Gottes Wort in der Verkündigung als wirkendes Wort“. Ausgehend von der Frage, was das Wort vermag (S. 56—58) und vom Wirken menschlichen Wortes (S. 58—61), behandelt der Verfasser die Wirksamkeit des Wortes Gottes. Es werden einige wenige (!) Texte des letzten Konzils angeführt, die eine „spezifische Wirkmacht“ des Wortes Gottes „zum Heil der Menschen“ ausdrücken (S. 63). Als wichtige Voraussetzungen für die Wirksamkeit des Wortes Gottes seitens des Menschen nennt Koch den Glauben und die Offenheit beim Hörer, die Kompetenz des Verkünders sowie die richtige, unverfälschte Übersetzung des Wortes Gottes in die jeweilige Situation (S. 67—69). Dies war stets die Auffassung der (katholischen) Kirche vom Wort Gottes, wenn sie auch nicht immer voll erkannt und im Leben der Kirche verwirklicht wurde. Klar erkannt wurde die Heilmacht des Wortes Gottes von den Kirchenvätern — von einer „bleibenden Ahnung“ zu sprechen (S. 57; vgl. S. 70), ist zu wenig; Augustinus z. B. war in seinen Überlegungen zum Wort Gottes dem II. Vatikanum weit voraus (vgl. F. Schnitzler, *Ministerium verbi*, in: *Theol. Jb.* 1970, S. 132—157). — Abschließend spricht Koch über „die Besonderheit worthaften und sakramentalen Heilswirkens“. Er stellt fest, daß das Wort — wie das Sakrament — „wirksames Zeichen der Gnade ist“: „Beide haben eine fundamental gleiche Funktion, beide haben eine fundamental gleiche Würde“ (S. 69); sie sind zusammengehörige, aber doch auch eigenständige Grundweisen kirchlichen Heilswirkens“ (S. 71). „Typische Bestimmungsversuche des Verhältnisses Wort/Sakrament“, wie sie bei Karl Rahner, Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel, bei Otto Semmelroth und Walter Kasper anzutreffen sind, werden kritisch gewürdigt (S. 72—82). Die Schlußüberlegung des Verfassers (S. 82 f.) läßt deutlich erkennen, daß alle Theologie des Wortes Gottes an einer (vorläufigen) Grenze angelangt ist; was jenseits dieser Grenze liegt, ist unserer Einsicht (noch) verborgen.

3. Der dritte Beitrag von *Klaus Wittstadt* ist geschichtlich orientiert: „Frömmigkeitsformen im späten Mittelalter und in der Barockzeit. Kirchengeschichtliche Aspekte zum Verhältnis von Sakrament und Frömmigkeit.“ Es geht dem Verfasser darum, „eine Antwort zu finden auf die Fragen: Welche Rolle spielten die Sakramente im Leben der Menschen? Und: Warum blieben sie oft in Äußerlichkeiten stecken und vermochten nicht die Kluft zwischen nebensächlichen Formen und innerer Gesinnung zu schließen?“ (S. 84). Das Ziel seiner Untersuchungen sieht der Verfasser darin, „die Ausformung, Bewährung, aber auch Verformung innerhalb des sakramentalen Lebens deutlich zu machen, um dadurch Verständnis und Bereitschaft zu wecken für neue Wege und Formen“ (S. 85).

4. Der letzte Beitrag von *Lothar Lies* trägt den Titel: „Sakramente als Kommunikationsmittel. Pastoraltheologische Erwägungen.“ Der Verfasser sieht die Pastoraltheologie „als spezifisch theologische Disziplin, insofern sie ihre Aufgabe vornehmlich darin sieht, den konkreten Vollzug des Glaubens in seinen praktischen Ausfaltungen nochmals theologisch zu erwägen. Das pastorale Geschehen wird so selbst zu einem ‚theologischen Ort‘, an dem die Offenbarungswirksamkeit Gottes erkannt werden kann“ (S. 111 f.). In dieser Definition liegt der Schlüssel zum Verständnis der Ausführungen von Lies, deren zentrales Problem die „sakramentalen Vollzüge als Kommunikationsmittel zwischen Mensch und Gott“ (S. 112) sind. — Ausgehend vom Begriff des Symbols der Einzelwissenschaften (wie Tiefenpsychologie, Verhaltensforschung u. a. m.) kommt Lies zu dem Schluß: „Der eigentliche Symbolbegriff der Theologie heißt Sakra-

ment und meint einerseits einen menschlichen oder innerweltlichen Aspekt, andererseits einen göttlichen Aspekt“ (S. 118). Das Sakrament wird heute als „Raum und Beginn personaler Begegnung von Gott und Mensch in Symbolen bestimmt“ (S. 119). — In einem weiteren Abschnitt geht der Verfasser näher auf das „Symbol/Sakrament als Kommunikationsraum der Wirklichkeit des Menschen und der Wirklichkeit Gottes“ ein und kommt zu konkreten Forderungen für den sakramentalen Vollzug; in ihm sollte der Mensch ganz Mensch und Gott ganz Gott bleiben dürfen und müssen (S. 148). Als entscheidende Faktoren gehören zur personellen (!) Entfaltung des Menschen die Gemeinschaft sowie der soziokulturelle Kontext als Lebens- und Verständnisraum (vgl. S. 123). Seitens Gottes ist „die Inkarnation des liebenden Du Gottes in Jesus Christus... auf Gemeinschaft mit den Menschen angelegt“ und „als Eingliederung in einen soziokulturellen Kontext zu verstehen“ (S. 124). Das Christusereignis, die Person Christi, sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung sind wesentliche Bedingungen für das Verständnis der Sakramente: „In ihnen scheint auf, was Christus ist: wahrer Gott und wahrer Mensch“ (S. 148). — In zwei weiteren Abschnitten beschreibt der Verfasser „Symbol/Sakrament als Raum des Selbstüberschreitens des Menschen und des Selbstüberschreitens Gottes“ (S. 135–143) und „Symbol/Sakrament als Spannung von Transzendenz und Immanenz“ (S. 143–148). — Bei aller Wertschätzung dieses Beitrages sind einige kritische Überlegungen notwendig. Zumal bei der Lektüre des zweiten Abschnittes entsteht der Eindruck, als seien die verschiedenartigen Verhältnisse von Gott zum Menschen und von Mensch zu Mensch (Gemeinschaft) nicht immer klar genug voneinander geschieden (vgl. z. B. S. 130 f.). Der Mensch ist vor Gott und für Gott immer einsichtig. Daher ist auch das Verhältnis von Gott zum Menschen ein anderes als das umgekehrte von Mensch zu Gott; die Initiative für den Dialog zwischen beiden geht immer von Gott aus (vgl. S. 137: „Gott zeigt im toten Christus, daß der Mensch von sich aus Gott nicht trifft.“). Ebenso ist zu beachten, daß die Gemeinschaft als christliche von Gott gewollt und von ihm konstituiert ist (Kirche). — Auf S. 132–134 spricht Lies von „Symbol/Sakrament als ‚Vorläufigkeit‘“. Jesus Christus jedoch ist das *endgültige* Ja Gottes; in den Sakramenten geschieht *endgültige* Mitteilung des göttlichen Lebens — sie haben „von Gott her definitiven und heilschaffenden Charakter“ (S. 146), Aufnahme in das innergöttliche Leben (Auferstehung!), Begegnung des Menschen mit dem durch Tod und Auferstehung hindurchgegangenen und erhöhten Herrn. Auf diesem Hintergrund erscheinen die Ausführungen auf S. 133 zu undifferenziert; die Frage der christlichen Antithese „schon jetzt — noch nicht“ ist nicht genügend geklärt. — Trotz der Hinweise auf eine „wahre Christologie“ (S. 140), die auch im Vollzug des Sakramentes deutlich werden muß (S. 132), ist die Aussage, „Christus ist der Stellvertreter Gottes in dieser Gemeinschaft“ (S. 139) — auch bei aller Berücksichtigung des Kontextes (es geht um „Symbol/Sakrament als Stellvertretung“) in ihrer Undifferenziertheit nicht annehmbar und für Fehldeutungen offen. — Eine letzte Bemerkung sei gestattet: In einem so grundlegenden Beitrag wie dem von Lies vermißt man einen Hinweis auf den Heiligen Geist, in dem und durch den die sakramentale Begegnung Gott—Mensch geschieht.

Trotz dieser kritischen Überlegungen sei den Autoren der einzelnen Beiträge für die geleistete Arbeit gedankt; der vorliegende Band bietet einen Zugang zur Theologie des Wortes sowie zur Stellung der Sakramente im Leben der Kirche.

F. Schnitzler, Trier

KRIEGSTEIN, Matthias von: Gesprächspsychotherapie in der Seelsorge (Kohlhammer) Stuttgart 1977, 176 Seiten (Urban Taschenbuch Band 629).

Der Gedanke, die Grundlagen und methodischen Prinzipien der seelsorgerlichen Gesprächsführung als Thema des Religionsunterrichts in höheren Schulen und darüber hinaus auch für die Weiterbildung der Mitarbeiter in der Pfarrei aufzugreifen, ist neu und bedeutet eine begrüßenswerte Bereicherung des sonst zumeist so allgemeinen und theoretischen Angebots in unseren Schulen und Gemeinden. Matthias von Kriegstein



stellt in diesem Buch ein bereits erprobtes Kursmodell in seelsorgerlicher Gesprächsführung vor, das durch seine curriculare Strukturierung hinsichtlich der Ziele, Methoden und Lernkontrolle sehr übersichtlich aufgebaut ist. Nach einer allgemeinen Einführung in die Grundzüge des Gesprächs auf dem Hintergrund der klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie beschreibt er im Detail die einzelnen Kursblöcke, so daß der Leser hier eine direkte Anleitung für eigene Versuche dieser Art im Unterricht oder auch in der Pfarrarbeit findet.

Der Titel des Buches „Gesprächspsychotherapie in der Seelsorge“ mag zwar als Blickfang gut sein, trifft aber nicht das Grundanliegen dieses Lernprogramms und ist damit etwas irreführend. Es geht Kriegstein nicht um Gesprächspsychotherapie — weder an sich noch als Zielvorstellung in der Seelsorge. So bemüht er sich auch in den ersten Kapiteln um die Klarstellung, daß die Seelsorge im Zentrum seiner Bemühungen stehe und daß ihm keineswegs daran gelegen sei, die Kursteilnehmer zu „getauften“ Minitherapeuten auszubilden. Ziel des beschriebenen Kursprogramms ist vielmehr das Verlernen einer autoritativen Haltung und der sich daraus ergebenden Verhaltensweisen im Gespräch (wie reflexhaftes Werben, „billiges“ Trösten, Ratschläge geben, Verurteilen, Verharmlosen, verallgemeinerndes Dogmatisieren etc.).

Die Zentrierung auf die Hinterfragung und Veränderung dieser Haltung läßt Kriegstein den „nicht-direktiven“ Aspekt dieser Art von Gesprächsführung betonen. Obwohl das Anliegen in diesem Wort deutlich wird, erscheint mir dieser veraltete Terminus nicht als günstig. Man ist heute allgemein davon abgerückt, den klientenzentrierten Gesprächspsychotherapeuten vornehmlich als „nicht-direktiv“ zu charakterisieren. Er dirigiert nämlich durchaus das Gespräch, indem er notwendigerweise auswählen muß, was er von den vielschichtigen Inhalten, die der Klient äußert, aufgreift. Vor allem aber gehört es zu seinen Hauptaufgaben, seine Verbalisierungen der emotionalen Erlebnisinhalte so zu wählen, daß dadurch eine Steigerung der Ordnung und der begrifflichen Struktur im Erleben des Gesprächspartners möglich und wahrscheinlich wird. Dabei ist es durchaus möglich, daß sich der Therapeut von sich aus selbst mit seinem Erleben einbringt, also nicht nur „spiegelt“. Aber er soll es so tun, daß er den Fluß des Erlebens und Suchens beim anderen fördert und nicht etwa durch das Verfolgen eigener Wege und Interessen stört.

Es geht hierbei m. E. nicht nur um die Wahl von Worten (z. B. an Stelle von „nicht-direktiv“ „partnerzentriert“). Der Terminus „nicht-direktiv“ stammt aus der ersten Phase der Gesprächspsychotherapie, in der sich die Therapeuten sehr eng auf das „Spiegeln“ der Äußerungen des Klienten beschränkten. Das bringt die Gefahr mit sich, daß die Beiträge des Beraters wie ein Echo der Worte des Klienten klingen (Papageien-Verbalisierungen). Mir scheint, daß diese Tendenz in den von Kriegstein angeführten Fall- und Übungsbeispielen stellenweise spürbar wird (besonders in dem Protokoll einer Kindertherapie von AXLINE aus dem Jahre 1947).

Diese Kritik im Detail stellt allerdings den Wert und die Brauchbarkeit dieses Buches nicht in Abrede. Im Gegenteil, ich halte es für durchaus empfehlenswert. Die Darstellung von Kriegstein ist engagiert und zugleich aber sachlich-nüchtern und solide. Man hat nirgendwo den Eindruck, daß hier ein neues seelsorgerliches Allheilmittel angepriesen wird. Die einzelnen Blöcke des Lernstoffes sind gut durchdacht, zeitlich nicht zu gedrängt angelegt und schaffen eine Balance von theoretischer Informationsverarbeitung und praktischen Übungen. Sehr wichtig ist auch der Hinweis zur Vorsicht und auf die Einhaltung der Äußerungswünsche und -grenzen der Teilnehmer. Neben diesen spezifischen Aspekten scheint mir der Hauptwert dieses Buches darin zu liegen, daß hier der gelungene Versuch vorgelegt wird, im Religionsunterricht und der pfarrlichen Weiterbildung nicht nur unverbindlich über Theologie zu reden, sondern die lebensnahen Probleme in der Seelsorge und die damit verbundenen Einstellungen und Erwartungen der Teilnehmer an Religion und Seelsorge konkret mit einzubeziehen. Der positive Effekt blieb nicht aus: Ein beträchtlicher Teil der Kursmitglieder erklärte sich bereit, nach Ende des Kurses in den Pfarreien seelsorgerlich aktiv zu werden und dabei das Gelernte konkret anzuwenden.

A. Hammers, Trier



HOLLERBACH, Alexander: Neuere Entwicklungen des katholischen Kirchenrechts. (Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe Bd. 118.) — Karlsruhe: Verlag C. F. Müller. 1974. 46 S.

Eine umfassende Darstellung des kanonischen Rechtes seit der Kodifikation von 1917 ist ein dringendes Desiderat. Die Erwartung, die der Titel der Schrift weckt, wird im Laufe der Darstellung eingeschränkt auf solche Bereiche des kanonischen Rechts, „für die auch und gerade das Interesse des weltlichen Juristen erwartet werden darf“ (S. 11). Warum dazu beispielsweise das (vom Verfasser unter anderem ausgeklammerte) Ordensrecht nicht gehören soll, ist nicht einsichtig.

Der Verfasser schildert in kurzen Strichen das Zweite Vatikanische Konzil und die von Johannes XXIII. inaugurierte Revision des CIC. Ich vermisse hier den kritischen Sinn des Verfassers in bezug auf die von dem Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedeten Dokumente. Ihre Mängel sind zahlreich, ihre Interpretation ist divergierend und um ihre Durchführung (in dem gemeinten Sinn) ist es schlecht bestellt. Das naive Vertrauen des Verfassers auf die in der katholischen Kirche seit 15 Jahren in Gang gesetzte Entwicklung überrascht den, der Vergleichsmaßstäbe besitzt und die Phänomene dank umfassender Information richtig einzuordnen weiß. Die chaotische Lage in der nachkonziliaren Kirche scheint ihm entgangen zu sein; jedenfalls billigt er ihr keine entscheidenden Auswirkungen auf die Rechtsetzung zu. Dabei ist doch von mehreren Autoren die Unzulänglichkeit nachkonziliarer Normenfabrication aufgedeckt worden, wie der Verfasser selbst weiß (S. 18). Dennoch ist er überzeugt, daß die Kirche auf dem Wege zu einem „besseren Recht“ sei. Diesen Optimismus behält der Verfasser sogar dort, wo er von dem Rätssystem in der Kirche spricht (S. 21). Die mehrfachen Stellungnahmen von Mörsdorf zu dieser Erscheinung erwähnt er freilich nicht. Die sogenannte Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland findet ebenfalls den Beifall des Verfassers. Ihre verhängnisvollen Aufstellungen werden von ihm nicht kritisiert (S. 23). Dagegen macht er sich den voreiligen Tadel am neuen päpstlichen Gesandtschaftsrecht zu eigen (S. 26 f.), ohne zu bedenken, wie es um das Corpus Episcoporum bestellt ist. Das neue Mischehenrecht bezeichnet der Verfasser als „exemplarisch“ (S. 28); das ist es doch höchstens in der Hinsicht, wie man es nicht machen soll. Gerade auf diesem Gebiet sind zahlreiche Ausstellungen gemacht worden; aber der Verfasser hält sie nicht für der Erwähnung wert. Die anarchischen Verhältnisse auf dem Feld der kirchlichen Lehre sind dem Verfasser wohl ebenfalls entgangen. Sonst könnte er kaum Ausführungen über das Lehrverfahren machen, wie sie S. 34 stehen. Die unglücklichen Änderungen im Bereich der katholisch-theologischen Fakultäten und des Weiherechtes finden den Beifall des Verfassers. Richtig ist dagegen seine Meinung zu der parteipolitischen Betätigung von Geistlichen (S. 39). Auch seine Ausführungen zu der Frage der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit sind abgewogen. Vorsichtig äußert er sich zu dem Projekt einer *Lex Ecclesiae Fundamentalis*.

Im ganzen ist die Schrift unbefriedigend. Eine derartige Belobigung des heute erreichten Standes der Rechtsentwicklung, wie sie sich hier findet, ist unangemessen. Sie ist um so befremdlicher, als damit ein innerkirchlicher Zusammenbruch verbunden ist, wie er seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr da war. Die zwischen beiden Erscheinungen bestehenden Interdependenzen sind dem Verfasser entgangen. Vor allem seine ökumenische Begeisterung macht es ihm unmöglich, die Gesetzgebung der letzten Jahre, die ja der katholischen Kirche dienen will, von der rechten Warte aus zu würdigen. Die Autoren, auf die sich der Bericht stützt, sind einseitig ausgewählt. Außerdeutsche Literatur wird überhaupt nicht herangezogen. Die katholische Kirche in Deutschland hat aber eine andere Struktur als der deutsche Protestantismus; sie ist Teil einer Weltkirche.

G. May, Mainz

METZ, Johann Baptist: Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1977. 102 S. Kart.-lam. 10,80 DM.

Das Buch geht zurück auf einen Vortrag, den der Verfasser 1976 in Würzburg bei der Jahreshauptversammlung der Vereinigung der Deutschen Ordensobern gehalten hat. Er

betont nachdrücklich, daß er als Nichtordensmann schreibe. Es macht m. E. gerade den besonderen Wert des Buches aus, daß hier den Orden, die, von vielfältigen Nöten bedroht, sich vor allem den internen Problemen zuwenden, von einem Außenstehenden die Erwartungen gezeigt werden, welche die Zeitsituation an sie stellt. Damit ist allerdings eine Einengung auf die funktionale Bestimmung der Orden im Blick auf Kirche und Gesellschaft gegeben. Im Hintergrund stehen dabei für Metz die Impulse des Synodentextes „Unsere Hoffnung“, insbesondere die Kennzeichnung des Christseins und des kirchlichen Lebens als „Stunde der Nachfolge“. Stichworte sind da „Innovatorische Funktion“, „produktive Vorbilder“, „Korrektive“, „Schocktherapie des Heiligen Geistes für die Großkirche“. Es führt zu harten Fragen an die Orden bis hin zur Frage nach der „ars moriendi“ bei gegebener Situation. Das Kriterium für Identität und Kontinuität muß, wie Metz hervorhebt, die Nachfolge sein. Die Orden müssen „ihre eigene Identität und Kontinuität im Sinne einer unabgeschlossenen Familiengeschichte unter dem Anspruch lebendiger Nachfolge verstehen“, und zwar im Blick auf die Zeichen der Zeit. Ehe der Verfasser dann die Ordensexistenz als radikale Nachfolgeexistenz kennzeichnet und die drei evangelischen Räte als Einweisung in eine solche Lebensform darstellt, schiebt er ein Kapitel ein über die fundamentale Bedeutung des Nachfolgethemas, insbesondere über seinen Belang für unsere gegenwärtige kirchliche Situation. Das Schlußkapitel spricht über „Ordensexistenz als Hoffnungsexistenz mit apokalyptischem Stachel“. Es gibt durch den Hinweis auf die Naherwartung Antwort auf die Frage, ob denn eine so radikal verstandene Nachfolge überhaupt lebbar ist, und es will die Ordenschristen aufrufen zum apokalyptischen Protest gegen ein Christentum, in dem, wie Metz stark betont, Theologie und Frömmigkeit, ja das gesamte kirchliche Leben gleichermaßen dem Druck des evolutiven Bewußtseins nachgegeben haben. Darin sieht er erneut die Zeit der Orden, die den Auftrag hätten, in der Kirche „die Radikalität christlicher Hoffnung unübersehbar zu demonstrieren“. Das Schlußkapitel zeigt mit besonderer Deutlichkeit, was für das ganze Buch gilt, daß es „ein knapper Orientierungsversuch über Kirche und Christsein im Brennpunkt der Ordensfrage“ sein will, der eine drängende und gedrängte Fülle von Gedanken enthält und über die Ordensfrage hinaus Beachtung verdient.

K. Zander, Trier

SHIVKOVA, Ljudmila: Das Tetraevangelium des Zaren Ivan Alexandar. Recklinghausen: Aurel Bongers. 1977. 230 S., 64 Farb., 273 schwarz-weiß Abb. 185,— DM.

In diesem Prachtband wird dem Leser das Bulgarien aus der Mitte des 14. Jahrhunderts vor Augen geführt, das „sich als erster kultureller und geistiger Mittelpunkt der slawischen Kultur“ (8), im Herzen der Balkanhalbinsel gelegen, durchgesetzt hatte. — Ein Zeugnis für dieses Phänomen bildet das Evangelium des Zaren Ivan Alexandar aus dem Jahre 1356, das, ursprünglich im Paulus-Kloster auf dem Athos gelegen, seit 1876 im Besitz des British Museum in London sich befindet. Die zahlreichen Miniaturen (366!) sind ein sehr instruktives Beispiel dafür, wie auch in der Ikonographie Glaubensakzente zum Ausdruck gebracht werden können. So stellt der Verfasser zunächst fest: „Kategorisch kommt sein (des Miniators) Bestreben zur Sprache, die ganze Geschichte des irdischen Wandels Jesu Christi nachzugestalten, eine Besonderheit, die für die Ikonographie des 14. Jahrhunderts typisch ist“ (69). Dabei erfährt die Gestalt Jesu noch eine besondere Heraushebung: „Der Autor hat hier die Szenen nicht mechanisch zu Zeilen aneinandergefügt, er hat sich stets streng an die konsequente Logik in der Abwicklung der Handlungen und der Bewegungsläufe gehalten. Der Miniator, der sich an den evangelischen Text hielt, hat es verstanden, uns durch reine Kunstmittel zu überzeugen und zu betonen, daß Christus der geistige Mittelpunkt in der Kette von Ereignissen und Umständen ist, der dialektisch vom Ablauf der Handlung und allen handelnden Personen abhängig und mit diesen verbunden ist“ (73). Vor allem gilt im Hinblick auf Christus und die Apostel: „Diese Gestalten sind betont expressiv, streng individualisiert, der Blick ihrer Augen ist besonders ausdrucksstark. Der Illuminator war sicherlich bemüht, ihre geistige Welt und die Gefühle zur Sprache zu bringen, die sie erfüllt und bewegt haben, was ihre Gesichter und Körperstellungen stärker durchgeistigt. Die Apostel sind immer aktiv an der ablaufenden Handlung mitbeteiligt. Ihre aufmerk-

samen, konzentrierten und entschlossenen Blicke machen die einzelnen Szenen noch konkreter und charakteristisch... es fällt auf, daß die Szenen mit Christus und den zwölf Aposteln überall mit ruhiger und vorsichtiger Hand und mit einem starken Gefühl für schöpferische Verantwortung nachgestaltet sind" (81). — Schließlich wird auf die Bedeutung der Farbe in ikonographischer Hinsicht eingegangen und gut beobachtet: „Der Künstler hat nicht nur die dekorative Schönheit der reinen Farbwerte gekannt, sondern auch ihre emotionalen und sinnbedingten Ausdrucksmöglichkeiten... diese Besonderheiten beweisen, daß der Miniator sehr wohl den ästhetischen Wert der Farbe nicht nur als Schmuckträger im Buch, sondern auch als Mittel zur Organisation der Komposition, als Mittel zur emotional-ästhetischen Einwirkung und für eine deutlichere und stärkere Erschließung des Sinns der Geschehnisse gekannt hat" (82 f.). — Im Anschluß an den Teil mit den Faksimile-Tafeln finden sich Register, von denen besonders das Ikonographische und Denkmalregister hervorzuheben ist (221 ff.).

E. Sauser, Trier

WEITZMANN, Kurt — CHATZIDAKIS, Manolis — RADOJCIC, Svetozar: Die Ikonen — Sinai, Griechenland und Jugoslawien. Herrsching — Ammersee: Pawlak. 1977. 243 S., 215 Abb., z. T. farbig.

Vorliegende Ausgabe stellt, was die Artikel über die Ikonen am Sinai, in Griechenland und Jugoslawien anlangt, eine Art Neuauflage des Monumentalwerkes von Kurt Weitzmann u. a. „Frühe Ikonen" (Wien und München 1965) dar. Dies mindert den Wert dieses Buches nicht herunter, da ja einstweilen die Publikation aus dem Jahre 1965 vergriffen ist. Dazu kommt, daß in diesem Werk ein Einleitungsartikel von M. Chatzidakis zu finden ist, der in dem eben genannten Buch fehlt, der aber sehr wichtig ist für die Gesamtsicht der Ikonen, vor allem vom theologischen Gesichtspunkt aus. Das Fehlen einer solchen Darlegung wird also hier beseitigt und damit sicher eine nicht zu unterschätzende Aufwertung erreicht. Weiter ist, im Vergleich zur früheren Publikation, hervorzuheben, daß neues Bildmaterial zu den „alten" Beiträgen hinzukam, so etwa Tafel 132 (Die Verkündigung an Zacharias) und 133 (Die Entdeckung und Erhöhung des hl. Kreuzes). Schließlich ist die Lit. im Abschnitt: „Verzeichnis der Literatur zu den einzelnen Ikonen" auf den neuesten Stand gebracht. So kann gesagt werden, daß diese Veröffentlichung sicher eine Bereicherung der Ikonenliteratur darstellt — zu bedauern ist nur, daß der Abschnitt über die Ikonen aus dem Bereich Bulgariens, wie er in dem früheren Werk von Weitzmann u. a. enthalten war, hier nicht mehr aufgenommen worden ist.

E. Sauser, Trier

RONIG, Franz J.: Codex Egberti. Das Perikopenbuch des Erzbischofs Egbert von Trier (977—993). Trier: Spee-Verlag. 1977. 130 S., zahlreiche Bildtafeln. — Treviris Sacra Bd. 1. Kart. 19,80 DM.

Vorliegende Veröffentlichung kann das Verdienst für sich buchen, „die glänzendste Leistung ottonischer Malerei" (Haselhoff) einem breiten Kreis von Interessierten wie den Fachleuten selbst vorzustellen. — Die Einleitung dazu bildet eine allgemeine Würdigung der Gestalt des Erzbischofs Egbert. Dann folgen die Miniaturen, die zwar leider vom Drucktechnischen her nicht gerade meisterlich wiedergegeben sind, aber dafür in einzelnen Beispielen um so meisterlicher vom Verf. kurz und prägnant in ihrer ikonographischen Besonderheit umschrieben werden. Dazu gehören vor allem die Miniaturen: Christus und der Hauptmann von Kapharnaum, Stilling des Seesturmes, Heilung der blutflüssigen Frau, Heilung des Blinden bei Jericho, Christus und die Kananäische Frau, Auferweckung des Lazarus, Kreuzweg und Kreuzigung, Öffnung der Seite, Kreuzabnahme und Grablegung wie Pfingsten. Gerade zur letzten Miniatur bemerkt der Verf.: „Die Kreiskomposition, die eine Versammlung in einem Rundbau darstellt, ist spätestens seit der karolingischen Bibel von St. Paul in Rom bekannt. Deren Komposition erfährt im Egbert-Codex insofern eine Abwandlung, als die Apostel in der oberen Hälfte des Kreises zusammengefaßt werden, die beim karolingischen Pfingstbild vor der Mauer stehenden Völker aber nun die untere Hälfte des Kreises einnehmen und so

schon beinahe der Kirche zugerechnet werden" (120). — Im dritten Teil des Werkes findet man eine Kurzbeschreibung, die Geschichte der Handschrift, Erläuterungen zur Ikonographie des Zyklus mit dem einleitenden Satz: „Unabhängig davon, daß wir im Codex Egberti einen der ältesten erhaltenen Bildzyklen des Lebens Jesu — den ältesten der deutschen Kunst — vor uns haben, ist der Zyklus auch dadurch interessant, daß er sich in einem Perikopenbuch befindet" (123), wie eine kunsthistorische Einordnung und Würdigung. Hier findet sich bei der Frage der Vorlagen die Feststellung: „Die Vorlagen für den Egbert-Codex sind seit seiner ernsthaften Erforschung im Bereich der spätantiken italienischen Malerei gesucht worden. St. Gallen dürfte dabei eine Vermittlerrolle gespielt haben. Man hat auf Vorlagen in der Art des Vergilius Vaticanus und der Quedlinburger Itala-Fragmente hingewiesen. Das Antikisierende in Figuren, Architekturen und des „Raumes“ deutet in diese Richtung. Aber auch die karolingische Kunst... wie auch Werke, die sich in Elfenbeinreliefs spiegeln, sind sowohl als Traditionsträger von Ikonographie wie als Anreger in kompositorischer und stilistischer Hinsicht zu bewerten. Ebenso sind immer wieder byzantinische Bilderhandschriften und andere Bildträger herangezogen worden" (125).

E. Sauser, Trier

ROMBOLD, Günter — ZINNOBLER, Rudolf (Hrsg.): Wegbereitung der Gegenwart, Oberösterreichischer Landesverlag Linz, Linzer Philosophisch-Theologische Reihe Bd. 9, 1977. 168 S. Kart. 20,— DM.

Hier werden Vorträge wiedergegeben, die als Ringvorlesung an der Phil.-Theol. Hochschule Linz 1976/77 gehalten wurden. Bei der Auswahl der Themen galt als Grundsatz: „Die Vorlesungen wollen nicht bloß wissenschaftliche Erkenntnisse vermitteln, sondern zugleich zum Nachdenken über unsere Situation anregen" (Vorwort). Dabei wird das 19. Jahrhundert „in seiner Bedeutung für die Geschichte des Glaubens und der Kirche in den Blickpunkt" (Vorwort) gerückt. In diesem Zusammenhang kommen die Themen zur Sprache: Wandlungen der Gesellschaftsstruktur im 19. Jahrhundert (Fr. Fürstenberg), „Das perfekte System" (K. O. v. Aretin), Vom Liberalismus zu Adolf Hitler (E. Weinzierl), Newman als Wegbereiter des Vaticanum II (G. Rombold), Gott als Produkt des Menschen (G. Bachl), Atheismus und Moral bei Friedrich Nietzsche (G. Rohrmoser), Die „zweite Moderne" in der Musik und ihre Wurzeln im 19. Jahrhundert (J. Bergsmann). Als grundsätzlicher Einführungsartikel steht der des Kirchenhistorikers R. Zinnobler über die Frage der Geschichtlichkeit der Kirche. Von dieser Geschichtlichkeit wird als „jenes ihrer Wesensmerkmale" gesprochen, „das erst im 19. Jahrhundert voll entdeckt, jedoch bis heute noch nicht wirklich akzeptiert worden ist" (Vorwort), ein Satz, der, wie dann die Ausführungen Zinnoblers zeigen, natürlich nicht so einfach hingenommen werden darf, wie er auf den ersten Blick hin vielleicht erscheint und in der Tat unter Umständen zu einem falschen Pauschalurteil verleiten könnte. — Der Inhalt der Artikel wird in sehr verständlicher Weise dargeboten, die Probleme werden zum Teil so deutlich — und dann vielleicht auch vereinzelt zu allgemein — vor Augen gestellt, daß das hoffentlich richtige Weiterdenken bzw. der Anreiz dazu in der Tat gegeben erscheint.

E. Sauser, Trier

TITZE, Kurt: Christen in Asien. Bericht über eine Pilgerreise. Trier: Spee-Verlag. 1977. 139 S. Kart. 19,80 DM.

Der Schriftsteller und Journalist beginnt seinen Bericht im Norden Indiens, wo die Begum Sumri im 18. Jahrhundert eine christliche Oase schuf. Weitere Stationen sind das vormalig portugiesische Goa und im Süden Kerala und Kap Komorin, das Land der Thomaschristen. Über das malaiische Malakka und das chinesische Macau führt die Pilgerreise nach Nagasaki, Korea, zu den Philippinen und nach Sumatra. In jedem Kapitel wird die bewegte Geschichte der heute noch bestehenden Christengemeinden recht anschaulich geschildert, und der Leser ist dankbar, weil er ein Stück des weithin unbekannten asiatischen Christentums miterlebt hat.

W. Dommershausen, Trier



## INGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

---

- AELRED VON RIEVAL: Über die geistliche Freundschaft. Lateinisch-deutsch. Ins Deutsche übertragen von Rhaban Haacke, eingeleitet von Wilhelm Nyssen. Trier: Spee-Verlag. 1978. 175 S. Brosch. 19,80 DM.
- ALBRECHT, Alois: Heinrich und Kunigunde. Deutungsversuche für unsere Zeit. Bamberg: St.-Otto-Verlag. 1978. 86 S. Kart.
- ANHUT, Hans-Ulrich: Frei sein für Gott. Metzingen: Brunquell-Verlag. 1977. 48 S. Kart. 3,50 DM.
- ARNOLD, Fritz: Freiheitsstruktur des Glaubens bei Martin Deutinger. München: Selbstverlag des Verfassers. 1978. 314 S. Kart.
- BEINERT, Wolfgang: Wenn Gott zu Wort kommt. Einführung in die Theologie. Theologie im Fernkurs Band 6. Freiburg: Hermann Herder Verlag. 1978. 224 S. Kart.-lam. 22,50 DM.
- BENDER, Ryszard: Spoteczne inicjatywy chrześcijańskie w Królestwie Polskim 1905—1918. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 41. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1978. 175 S. Kart.
- BOEHME, Wolfgang: Selbstverwirklichung und Liebe. Der Weg der Frau zu sich selbst. Metzingen: Brunquell-Verlag. 1977. 80 S. Kart. 6,80 DM.
- BSTEH, Andreas (Hrsg.): Der Gott des Christentums und des Islams. Beiträge zur Religionstheologie 2. Mödling: Verlag St. Gabriel. 1978. 192 S. Kart. 25,— DM.
- BÜHLMANN, Walbert: Alle haben denselben Gott. Begegnung mit den Menschen und Religionen Asiens. Frankfurt: Josef Knecht Verlag. 1978. 223 S. Pp. 25,— DM.
- BURKHARDT, Helmut: Die biblische Lehre von der Bekehrung. ABCteam. Gießen und Basel: Brunnen Verlag. 1978. 110 S. Kart.
- CASSIDY, Richard J.: Jesus, Politics and Society. A Study of Luke's Gospel. New York: Orbis Books, Maryknoll. 1978. 228 S. Ln. 15,95 \$.
- DAIBER, Karl: Wenn einer nicht (mehr) glauben kann. Das alte Bekenntnis der Kirche — neu erklärt für den Menschen von heute. Metzingen: Brunquell-Verlag. 1977. 79 S. Kart. 5,50 DM.
- DIETZFELBINGER, Hermann: Jesus Christus und die Weisen aus dem Abendland. Metzingen: Brunquell-Verlag. 1978. 240 S. Ln. 13,80 DM.
- DIETZFELBINGER, Hermann: Oberstdorfer Gespräche. Glaubens- und Lebensfragen biblisch meditiert. Metzingen: Brunquell-Verlag. 1977. 176 S. Kart. 8,80 DM.
- EGENTER, Richard: Miteinander umgehen. Pluralismus in der Kirche — Auftrag und Chance. München: Don Bosco Verlag. 1978. 136 S. Kart. 12,80 DM.
- FELDKAEMPER, Ludger: Der betende Jesus als Heilmittler nach Lukas. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 29. St. Augustin: Steyler Verlag. 1978. 371 S. Kart.



- FISCHER, Wolfram — MARHOLD, Wolfgang (Hrsg.): Religionsoziologie als Wissenssoziologie. Urban Taschenbücher, T-Reihe, Band 636. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1978. 148 S. Kart. 14,— DM.
- FRIELINGS-DORF, Karl — SWITEK, Günter (Hrsg.): Entscheidung aus dem Glauben. Modelle für religiöse Entscheidungen und eine christliche Lebensorientierung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1978. 192 S. Kart. 22,— DM.
- FUCHS, Herbert: Nur einer bringt zum Ziel. Metzingen: Brunnen-Verlag. 1977. 192 S. Ln. 11,80 DM.
- FUCHS, Herbert — GRÜNINGER, Willy: Christfest heute. Tatsachen — Gedanken — Vorschläge — Geschichten. Metzingen: Brunnen-Verlag. 1977. 80 S. Kart. 5,50 DM.
- GLÄSER, Peter Paul: Phoebe von Aken. Augsburg: Verlag Peter Paul Gläser. 1978. 204 S. Kart.
- GRESCHAT, Martin (Hrsg.): Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Band I und II. Urban-Taschenbücher, Band 284 und 285. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. 1978. 452 S. Kart. 28,— DM.
- GRUBER, Elmar: Der Rosenkranz. Stationen des Glaubens. München: Don Bosco Verlag. 1978. 64 S. Kart. 7,80 DM.
- GUNNEWEG, Antonius H. J. — SCHMITHALS, Walter: Leistung. Biblische Konfrontation. Band 1007. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1978. 168 S. Kart. 12,— DM.
- HANDBUCH DER CHRISTLICHEN ETHIK. Zwei Bände in einem Schuber. Freiburg: Herder Verlag. 1978. Band 1: 520 Seiten; Band 2: 560 Seiten. Subskriptionspreis zusammen bis 31. März 1979: 160,— DM, ab 1. April 1979: ca. 190,— DM.
- HILBERATH, Bernd Jochen: Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses. Themen und Thesen der Theologie. Düsseldorf: Patmos Verlag. 1978. 344 S. Kart. 38,— DM.
- HÖRMANN, Karl — LAUN, Andreas — VIRT, Günter (Hrsg.): Verantwortung und Gehorsam. Aspekte der heutigen Autoritäts- und Gehorsamsproblematik. Innsbruck—Wien—München: Tyrolia Verlag. 1978. 156 S. Kart.-lam. 28,— DM.
- HOLMBERG, Bengt: Paul and Power. The Structure of authority in the primitive church as reflected in the Pauline Epistles. Coniectanea Biblica-New Testament Series 11. Lund: Studentlitteratur AB. 1978. 230 S. Kart.
- KALLIS, Anastasios: Der Mensch im Kosmos. Münsterische Beiträge zur Theologie 43. Münster: Aschendorff Verlag. 1978. 190 S. Kart. 48,— DM.
- KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: Aktion und Reaktion. Katholizismus der Gegenwart evangelisch gesehen. Stuttgart: J. F. Steinkopf Verlag. 1978. 199 S. 19,80 DM.
- KEEL, Othmar: Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38—41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1978. 192 S. Lw. 48,— DM.
- KRAPCA, Mieczysława A. — KUMORA, Bolesława — TARASA, Piotr — TUROWSKIEGO, Jana: Studia Polonijne Tom II. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1978. 357 S. Kart.

- LAMPARTER, Helmut: Das Wunder der Wiedergeburt. Metzingen/Württ.: Brunnen-Verlag. 1977. 32 S. Kart. 1,50 DM.
- LANGGÄRTNER, Georg: Jesus Christus ist der Herr. Gebete, Hymnen, Meditationen aus Liturgien des Ostens und des Westens. München: Don Bosco Verlag. 1978. 224 S. Kart. 24,80 DM.
- LIES, Lothar: Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. Innsbrucker theologische Studien Band 1. Innsbruck: Tyrolia-Verlag. 1978. 364 S. Pp. 68,— DM.
- LUECK, Wolfgang: Praxis: Kirchengemeinde. Urban-Taschenbücher, T-Reihe Band 642. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1978. 144 S. Kart. 12,— DM.
- LUEDICKE, Klaus: Psychisch bedingte Eheunfähigkeit. Begriffe — Abgrenzungen — Kriterien. Europäische Hochschulschriften Reihe XIII Theologie, Band/Vol. 105. Frankfurt/M.: Peter Lang Verlag. 1978. 221 S. Kart.
- MAIER, Gerhard: Wie legen wir die Schrift aus? Theologie und Dienst. Heft 14. Gießen: Brunnen-Verlag. 1978. 47 S. Kart.
- MAIER, Johann: Die Tempelrolle vom Toten Meer. Uni-Taschenbücher Band 829. München: Ernst Reinhardt Verlag. 1978. 128 S. Kart. 15,80 DM.
- MIKAT, Paul: Dotierte Ehe — rechte Ehe. Zur Entwicklung des Eheschließungsrechts in fränkischer Zeit. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge Reihe G, Band 227. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1978. 77 S. Kart. 19,80 DM.
- MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE DER CUSANUSGESELLSCHAFT. Band 13: Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Die Referate des Symposions in Trier vom 6.—8. Oktober 1977 und weitere Beiträge. Festgabe für Rudolf Haubst zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Mitarbeitern und Schülern. Hrsg. von Martin Bodewig, Josef Schmitz, Reinhold Weier. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1978. 480 S. Kart. 70,— DM.
- MOSIEK, Ulrich: Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche. Band III. Der Bischof und die Teilkirche. Rombach Hochschul Paperback, Band 91. Freiburg: Rombach Verlag. 1978. 160 S. Pb. 24,— DM.
- MUELLER, Elfriede: Spannungsfeld: Elternhaus — Schule. Miteinander oder Gegen-einander von Eltern und Lehrern? Bamberg: Bayerische Verlags-Anstalt. 1978. 131 S. Kart.
- NAUERTH, Claudia: Koptische Textilkunst im spätantiken Ägypten. Die Sammlung Rautenstrauch im Städtischen Museum Simeonstift Trier. Trier: Spee-Buchverlag. 1978. 158 S. Kart. 34,80 DM.
- NORMANN, Friedrich: Teilhabe — ein Schlüsselwort der Vätertheologie. Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 42. Münster: Verlag Aschendorff. 1978. 317 S. Kart. 88,— DM.
- OBERTYNSKI, Zdzisław: Pontyfikal Krakowski z Xi wieku Pontificale Cracoviense Saeculi XI. Materiały Źródłowe do Dziejów Kościoła w Polsce Tom 5. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1977. 174 S. Kart.
- OLCZAK, Stanisław K.: Szkolnictwo parafialne w Wielkopolsce w XVII i XVIII wieku. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 42. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1978. 179. S. Kart.

- PIASZYK, Maria — KASPEREK, Gertruda: Zakony Żeńskie w Polsce Międzywojennej. Materiały Źródłowe do Dziejów Kościoła w Polsce Tom 6. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1977. 407 S. Kart.
- PLATTE, Daniel — PLATTE, Aline: Pour une exégèse structurale. Parole de Dieu. Paris: Editions du Seuil. 1978. 251 S. Kart.
- PLISZEZYŃSKIEJ, Janiny: Z Zagadnień Literatury Greckiej. Studia Helleńskie 6. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1978. 151 S. Kart.
- PODBIELSKI, Henryk: Mit Kosmogoniczny w Teogonii Hezjoda. Studia Helleńskie 5. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1978. 183 S. Kart.
- POPOWSKI, Remigiusz SDB: Struktura semantyczna neologizmów w listach świętego pawła z tarsu. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1978. 167 S. Kart.
- PRIMETSHOFER, Bruno. Das Ordensrecht. Rombach Hochschul Paperback, Band 89, Freiburg: Rombach Verlag. 1978. 394 S. Pb. 29,— DM.
- REIFENBERG, Hermann: Fundamentalliturgie. Grundlelemente des christlichen Gottesdienstes. Band I. Schriften des Pius-Parsch-Institutes Nr. 3. Klosterneuburg: Österreichisches Kath. Bibelwerk. 1978. 298 S. Kart. 95,— DM.
- RÖHRBEIN, Helmut: Der Himmel auf Erden. Plädoyer für eine Theologie des Glücks. Frankfurt: Josef Knecht Verlag. 1978. 128 S. Pp. 19,80 DM.
- ROEHRIG, Hans-Günter: Laßt uns leben. Ermordet — für die Rechte der Indianer. Wirken und Tod von P. Rudolf Lunkenbein. Bamberg: St.-Otto-Verlag. 1978. 79 S. Kart.
- SCHMIDT, Klaus: Religion, Versklavung und Befreiung. Von der englischen Reformation bis zur amerikanischen Revolution. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. 1978. 160 S. Kart. 25,— DM.
- SCHNEIDER, Lothar: Theologische Reflexionen zu Strukturuntersuchungen von Kirchengemeinden. Abhandlungen zur Sozialethik. München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1978. 190 S. Kart. 19,80 DM.
- SCHOTTROFF, Luise — STEGEMANN, Wolfgang: Jesus von Nazareth Hoffnung der Armen. Urban-Taschenbücher T-Reihe, Band 639. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1978. 164 S. Kart. 12,— DM.
- SCHRODT, Paul: The Problem of the Beginning of Dogma in Recent Theology. Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII. Bd./Vol. 103. Frankfurt/M.: Peter Lang Verlag. 1978. 339 S. Kart.
- SEITZ, Manfred: Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 1978. 228 S. Kart. 24,— DM.
- SIEGEL, Günther: Das Wörterbuch zur Offenbarung Jesu Christi. Metzingen: Brunnen-Verlag. 1977. 127 S. Kart. 7,80 DM.
- SPLETT, Jörg: Der Mensch in Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. Frankfurt: Josef Knecht Verlag. 1978. 224 S. Pp. 29,80 DM.
- STECK, Odil Hannes: Welt und Umwelt. Biblische Konfrontationen, Bd. 1006. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. 1978. 236 S. Kart. 16,— DM.
- STRZESZEWSKI, Czesław: Praca ludzka. zagadnienie społeczno-moralne. Źródła i monografia 103. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1978. 424 S. Ln.

- SUTTON, Thomas von: *Contra Quodlibet Iohannis Duns Scoti*. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt. Band 7. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. 1978. 111 S. Kart. 25,— DM.
- SZAFRANSKIEGO, Adama L.: *Eucharystia w Duszpasterstwie*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 46. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1977. 312 S. Kart.
- TIMPE, Nicolaus: *Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum*. Erfurter Theologische Studien, Band 36. Leipzig: St.-Benno-Verlag. 1978. 293 S. Kart.
- TOMOS AGAPIS. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958—1976. Herausgegeben im Auftrag des Stiftungsfonds PRO ORIENTE, Wien. Innsbruck—Wien—München: Tyrolia-Verlag. 1978. 222 S. Kart.
- UNSER TÄGLICH BROT 1979. Ein Abreißkalender für Haus und Beruf. Freiburg: Deutscher Caritasverband e. V. — Vertrieb Abreißkalender. Einzelpreis 2,80 DM.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung*. Christliche Strukturen in der modernen Welt. Band 23. Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen. 1978. 96 S. Brosch. 10,80 DM.
- VOM WORT ZUM LEBEN. Elemente zur Feier des Sonntags — Lesejahr B. Hrsg. von Alois Albrecht — Meinrad Limbeck — Karl Schlemmer. Heft 1: Das Kommen Gottes 1—4. Adventssonntag. Heft 2: Jesus — Geschenk Gottes. Heiligabend bis Taufe des Herrn. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk. 1978. Einzelheft 13,80 DM, Abonnement 12,— DM. Kart.
- WEISS, Anzelm: *Organizacja Diecezji Lubuskiej w Sredniowieczu*. Studia Kościelnohistoryczne Tom I. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 44. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1977. 293 S. Kart.
- WERNER, Paul: *Pflüget ein Neues! Ein Wort zum Aufbau lebendiger und selbständiger Gemeinden*. Metzingen: Brunnenquell-Verlag. 1977. 48 S. Kart. 4,50 DM.
- WIEDENHOFER, Siegfried: *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*. Regensburger Studien zur Theologie. Bd. 2 Teil I Text. Frankfurt/M.: Peter Lang Verlag. 1976. 501 S. Kart.
- WIEDENHOFER, Siegfried: *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*. Regensburger Studien zur Theologie. Bd. 2 Teil II Anmerkungen und Literaturverzeichnis. Frankfurt/M.: Peter Lang Verlag. 1976. 440 S. Kart.
- WINKLER, Hedwig-Maria — BRANDES, Erwin: *Geschenk der Stille*. Metzingen: Brunnenquell-Verlag. 1977. 159 S. Ln. 12,80 DM.
- ZULEHNER, Paul — BAUMGARTNER, Isidor — MÜHLEK, Karl: *Ehe bauen. Arbeitshilfen für die Ehevorbereitung*. Offene Gemeinde, Band 30. Limburg: Lahn Verlag. 1978. 197 S. Pp.



## **Abenteurer Gottes — Menschen wie Mutter Teresa**

Zwölf Reportagen aus der Dritten Welt über Menschen, die ein Beispiel geben. Von Marietta Peitz, Karl-Heinz Melters, Henning Christoph, Marcel Bauer und Hansjosef Theyßen.

140 Seiten, 8 vierfarbige und 100 schwarz-weiße Fotos.  
26 × 21,5 cm, kt. 19,80 DM.

Abenteurer Gottes und Botschafter der Nächstenliebe! Sie kommen aus allen Schichten und Kontinenten: Männer und Frauen, Laien, Ordensleute, Priester. Sie wirken unter den Ärmsten in aller Welt. In Ghana und Indonesien, in Peru und Bangladesh, in Ceylon, Neuguinea oder im Jemen verkünden sie das Evangelium, verbinden Mission und soziales Engagement, leben sie kompromißlos die Nachfolge Christi. Durch jede Buchhandlung

**Spee-Verlag, Trier**



# TÜBINGER THEOLOGISCHE STUDIEN

## **Wilhelm Geerlings • Christus Exemplum**

Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins

Tübinger Theologische Studien, Bd. 13

X + 278 S. Kl. 42,- DM

Die vorliegende Arbeit untersucht die Frage der dogmatischen Denkform – Theozentrik oder Christozentrik – bei Augustinus, zum anderen zeigt sie, daß die theozentrische Denkweise Augustin zum christologischen exemplum-Begriff führt und daß Augustin mit diesem Begriff versucht, die von seinen Voraussetzungen her schwer begründbare Rolle des Sohnes in der Heilsoökonomie deutlich zu machen.

## **Wilhelm Korff • Norm und Sittlichkeit**

Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft

Bd. 1. 216 S. Kl. 29,- DM

## **Hans Wagenhammer • Das Wesen des Christentums**

Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung

Bd. 2. 262 S. Kl. 38,- DM

## **Arno Schilson • Geschichte im Horizont der Vorsehung**

G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte

Bd. 3. 352 S. Kl. 36,- DM

## **Gerhard Heinz • Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts**

Bd. 4. 443 S. Kl. 52,- DM

## **Hermann Josef Pottmeyer • Unfehlbarkeit und Souveränität**

Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts

Bd. 5. 452 S. Kl. 54,- DM

## **Nabil El-Khoury • Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer**

Beitrag zur Geistesgeschichte

Bd. 6. 180 S. Kl. 24,50 DM

## **Dietmar Mieth • Dichtung, Glaube und Moral**

Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg.

Bd. 7. 270 S. Kl. 46,- DM

## **Wolfgang Cramer • Musik und Verstehen**

Eine Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos

Bd. 8. 243 S. Kl. 35,- DM

## **Johann Figl • Atheismus als theologisches Problem**

Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart

Bd. 9. 268 S. Kl. 42,- DM

## **Thomas Broch • Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin**

Bd. 10. 556 S. Kl. 82,- DM

## **Rudolf Hasenstab • Modelle paulinischer Ethik**

Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist

Bd. 11. 336 S. Kl. 46,- DM

## **Thomas Michael Loome • Liberal Catholicism • Reform Catholicism • Modernism**

A Contribution to a New Orientation in Modernist Research

Bd. 12. Ca 500 S. Kl. Ca. 86,- DM

**Matthias-Grünewald-Verlag • Mainz**

## Frühchristliches Byzanz

5. Auflage. 166 Seiten, 16 vierfarbige und vier schwarz-weiße Bildtafeln (Sophia. Quellen östlicher Theologie. Band 2), Leinen, 39,80 DM.

Hier wird der Versuch unternommen, erlesene Bilder meist aus frühen Handschriften der östlichen Christenheit in der großen Tradition anzuschauen, der sie entstammen. Es wird weder eine neue kunsthistorische Theorie noch eine von den Herkünften der Bilder losgelöste Ästhetik entwickelt.

Im Gegenteil, da im östlichen Christentum das Bild so sehr mit den Geheimnissen des Glaubens verbunden ist, daß man es „das andere Wort“ nennen kann, wird hier an Hand der großen Themen des Heils jeweils der Ursprung dieses Bilddenkens aus den frühen griechischen und syrischen Vätertexten entfaltet. Dadurch eröffnen sich neue und ungeahnte Zugänge in die durch Bilder dargestellte und bezeugte unendlich reiche Schau der Erlösung.

Die erlesenen Tafeln stellen zum Teil nicht nur die Vorläufer der späteren Ikonen dar, sie bilden vielfach auch die verlorengegangenen großen Malereien der frühesten Bauten des Ostens ab.

---

Durch jede Buchhandlung

**PAULINUS-VERLAG — POSTFACH 3040 — 5500 TRIER**

# Konzilien- geschichte

Herausgegeben von Walter Brandmüller

Diese neue Konziliengeschichte wurde auf 25 Bände konzipiert und gliedert sich in

**Reihe A: Darstellungen, Reihe B: Untersuchungen.**

Die einzelnen Themen sind nach chronologischen und geographischen Gesichtspunkten geordnet und erfassen alle Konzilien und Provinzialsynoden (unter Ausschluß der Diözesansynoden) von der frühesten Zeit bis ins 20. Jahrhundert.

Zur Bearbeitung konnten 40 Historiker und Theologen aus dem In- und Ausland gewonnen werden.

neu

Reihe B: Untersuchungen

**Die Konzilsidee der Alten Kirche**

Von Hermann Josef Sieben

ca. 560 Seiten, geb. DM 136,—. ISBN 3-506-74711-8

**Subskriptionspreis** (bei Bestellung des angezeigten Bandes bis zum 31. 12. 1978): **DM 122,—.**

**Subskriptionspreis** (bei Bestellung auf die gesamte 25bändige Konziliengeschichte): **DM 108,—.**

In der Unfehlbarkeitsdiskussion der letzten Jahre wurde u. a. die Frage nach dem ursprünglichen Verständnis der Konzilsautorität gestellt. Welche Verbindlichkeit hat z. B. Nicaea in den Augen des Athanasius? Was bedeuten Konzilien in der Theologie des Augustinus? Wie konzipiert Leo d. Gr. das Verhältnis Konzil/Papst? Läßt sich bei aller Vielfalt der Konzilsideen der einzelnen Theologen ein Konsens, eine altkirchliche Konzilstheorie ermitteln? und in welche entscheidenden Phasen gliedert sich deren Entfaltung? Wie steht es mit den „außerkirchlichen“ Faktoren, die auf die altkirchliche Konzilsidee einwirken?

Die Untersuchung stellt den ersten umfassenden Versuch einer Antwort auf die angedeutete Problematik dar.

Zu beziehen durch Ihre Buchhandlung!

**Schöningh**  
Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, D-4790 Paderborn

DER BILDHAUER GREGOR ERHART

Beuroner  
Kunstkalender  
1979



## BEURONER KUNSTKALENDER 1979

Der Bildhauer Gregor Erhart — von seinen Zeitgenossen schon „ingeniosus magister“ genannt, zählt zu den großen Künstlern der Spätgotik. Als bedeutendstes Werk schuf er den vierflügeligen, großen Schnitzaltar in der Klosterkirche zu Blaubeuren. In der Spätzeit seines Schaffens wandte er sich der Stilform der Renaissance zu und wurde auch hier zu einem der maßgeblichen Künstler. Hochformat 30×48 cm, 13 Farbtafeln, dreisprachige Texte, 20,— DM.

## GLÜCKWUNSCH- KARTEN, KUNSTKARTEN

Sie finden bei uns ein erlesenes Angebot an Glückwunsch-, Meditations- und Kunstkarten für alle festlichen Anlässe des Jahres“ exzellente Reproduktionen von Alten Meistern, Buchmalereien, Ikonen und zeitgenössischen Kunstwerken.



BEURONER  
KUNSTVERLAG,  
7792 BEURON, Postf. 3 42

# Handbuch der christlichen Ethik



Herausgegeben von  
Anselm Hertz, Wilhelm  
Korff, Trutz Rendtorff und  
Hermann Ringeling unter  
Mitarbeit zahlreicher Fach-  
wissenschaftler.

Zwei Bände, geb. mit  
Schutzumschlag im  
Schuber. Subskriptionspreis  
bis 31. 3. 1979 zus.

160,- DM; ab 1. 4. 1979  
zus. ca. 190,- DM.

Band 1: 520 Seiten.

Band 2: 560 Seiten.

**Subskriptionspreis**  
bis 31. 3. 1979  
**160,- DM**

Das von Christen der großen  
Kirchen gemeinsam erarbeitete  
„Handbuch der christlichen  
Ethik“ über die wichtigsten  
Fragen des Lebens des einzel-  
nen und der Gemeinschaft –  
eine neue Antwort auf die  
Herausforderung der Zeit und

der modernen Wissenschaften –  
eine Orientierung aus christ-  
licher Verantwortung.

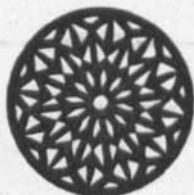
**Gütersloher Verlagshaus  
Gerd Mohn**

**Verlag Herder Freiburg**



# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38



MESSWEINKELLEREI

**Lentzen-Deis KG**

**5550 Bernkastel-Kues / Mosel**

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

Ein hervorragender Geschenkband

## Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.

## Missio-Närrisches

250 Witze zum Weitererzählen, gesammelt von Karl-Heinz Melters. Mit 70 Zeichnungen von Hetty Krist-Schulz.

Taschenbuch. 6,80 DM.

Auf seiner Reise als Missionsreporter hat Melters einige Jahre hindurch alle Witze und Anekdoten gesammelt, deren er in den Missionen der ganzen Welt habhaft werden konnte. Das Beste davon veröffentlichte er in einem Taschenbuch. Wie treffsicher er wählte, zeigt die starke Resonanz!

Durch jede Buchhandlung

**Spee-Verlag, Trier**

